

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

H. J. HEERING (Leiden), Hoofdredacteur — W. E. DEN HERTOOG (Utrecht),
Red.-Secr. — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.), Admin. — S. J. RIDDERBOS
(Kampen) — H. W. HIELKEMA (Groningen) — J. W. SIPKEMA (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie aan:

W. E. DEN HERTOOG, Oudegracht 284, Utrecht

Ab-actiaat der Vereeniging: R. DE VRIES, Oudestraat 41¹, KAMPEN.

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN

ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75
6 NUMMERS PER JAAR

9e JAAR Nr. 1.



OCTOBER 1937.

INHOUD

REDACTIE, Bij den aanvang	1
Ds. J. M. DE JONG, Risico	2
Ds. E. L. SMELIK, De invloed van de praktijk op de theologie	6
Dr. K. SIETSMA, Iets over de „Pluriformiteit” der kerk	13
Ds. G. F. D. LOCHER, Over de verhouding van Philosophie en Theologie	21
H. J. HEERING, Kroniek	28
BOEKBESPREKING	31
WIJ KONDIGEN AAN	32
MEDEDELING VAN DE UITGEVERS	32

UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN

LIBRARY
OF THE
SAN FRANCISCO THEOLOGICAL
SEMINARY
SAN ANSELMO
CALIFORNIA



Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

H. J. HEERING (Leiden), Hoofdredacteur — W. E. DEN HERTOOG (Utrecht),
Red.-Secr. — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.), Admin. — S. J. RIDDERBOS
(Kampen) — H. W. HIELKEMA (Groningen) — J. W. SIPKEMA (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie aan:

W. E. DEN HERTOOG, Oudegracht 284, Utrecht

Ab-actiaat der Vereeniging: R. DE VRIES, Oudestraat 41¹, KAMPEN.

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN

ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75

6 NUMMERS PER JAAR

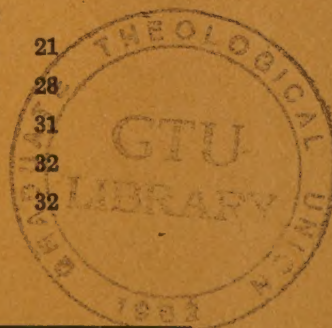
9e JAAR Nr. 1.



OCTOBER 1937.

INHOUD

REDACTIE, Bij den aanvang	1
Ds. J. M. DE JONG, Risico	2
Ds. E. L. SMELIK, De invloed van de practijk op de theologie	6
Dr K. SIETSMA, Iets over de „Pluriformiteit“ der kerk	13
Ds. G. F. D. LOCHER, Over de verhouding van Philosophie en Theologie	21
H. J. HEERING, Kroniek	28
BOEKBESPREKING	31
WIJ KONDIGEN AAN	32
MEDEDELING VAN DE UITGEVERS	32



UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN



DR. W. J. AALDERS

MYSTIEK

HAAR VORMEN, WEZEN, WAARDE

Prijs, gebonden f 3,90

Het is een mooi, een nobel en een belangrijk boek, een boek, dat verrijkt en verdiept. Prof. Dr. G. v. d. Leeuw in Het Alg. Weekblad.

Verkrijgbaar bij de Boekhandel en bij den Uitgever J. B. WOLTERS, Groningen, den Haag, Batavia



Eerste klas

Kleedermakerij naar maat

J. Zonnestein

Clercqstraat 68 - Telef. 81980

AMSTERDAM

Het beste adres voor Ambtskleeding

Coupeursbezoek door het geheele land zonder prijsverhoging

Nieuw:

INLEIDING TOT DE WIJSBEGEERTE VAN DEN GODSDIENST, door Dr H. de Vos.

De wijsbegeerte van den godsdienst wordt in dit boek gezien als een onderdeel van de wijsbegeerte in het algemeen, die wordt opgevat als wetenschappelijke wereldbeschouwing in den zin van een wetenschappelijk verantwoord geheel van oordelen over de werkelijkheid. De wijsbegeerte van den godsdienst beschouwt nu enerzijds dat deel van de werkelijkheid, dat gevormd wordt door het godsdienstig geestesleven, anderzijds vraagt zij, wat de godsdienstige uitspraken ons leren omtrent de werkelijkheid in haar geheel, opdat dit met wat wij van elders over de werkelijkheid weten tot een sluitende wereldbeschouwing verbonden kan worden. Dit alles wordt uiteengezet in het eerste hoofdstuk, waarin tevens stelling genomen wordt ten opzichte van verschillende andere opvattingen van wijsbegeerte en van wijsbegeerte van den godsdienst in het bijzonder. Toegegeven wordt, wat overigens onvermijdelijk is, dat hierbij uitgegaan wordt van bepaalde vooronderstellingen, in het bijzonder van de gedachte der autonomie, die zich niet met heteronomie doch wel met theonomie verdraagt. Daardoor draagt het werk een Vrijzinnig Protestants karakter. In de volgende hoofdstukken wordt dan achtereenvolgens gesproken over het wezen en over de waarheid van den godsdienst en over de godsdienstige wereldbeschouwing. Prijs ing. f 4.75; geb. f 5.75.

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

H. J. HEERING (Leiden), Hoofdredacteur — W. E. DEN HERTOOG (Utrecht),
Red.-Secr. — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.), Admin. — S. J. RIDDERBOS
(Kampen) — H. W. HIELKEMA (Groningen) — J. W. SIPKEMA (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie aan:

W. E. DEN HERTOOG, Oudegracht 284, Utrecht

Ab-actiaat der Vereeniging: R. DE VRIES, Oudestraat 41¹, KAMPEN.

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75
6 NUMMERS PER JAAR

9e JAAR Nr. 1.

OCTOBER 1937.

Bij den aanvang.

Ook in den zomer kan men theologie beoefenen, 1937 toonde het. Maar de studie leeft in den winter. Nieuwe publicaties zullen Uw aandacht vragen. En de Vox begint haar nieuwen, haar 9en jaargang. Zij stelt zich hierbij aan vele haar nog onbekenden voor als het enige interacademiale, alle Protestantse richtingen omvattende theologentijdschrift. Haar plannen zijn naast losse nummers ook aan één bepaald onderwerp gewijde nummers uit te geven. Haar wens is een medeleven vooral der oudere studenten en jonge predikanten, van wie zij gaarne lezingen, referaten, verhandelingen ter plaatsing verwacht. Haar opdracht is aan de Nederlandse theologie in al haar schakeringen ten dienste te staan zoveel in haar vermogen is.

DE REDACTIE.

Risico.

Een woord tot eerstejaars theologen.

Wie aan het eind gekomen van de universitaire studie voor het predikantschap, terugziet op de door hem afgelegde weg, kan overvallen worden door het gevoel een gevaarlijke tocht veilig te hebben afgelegd. Niet dat deze tocht zo gevaarlijk aandeed op het ogenblik, dat wij hem maakten; integendeel, wanneer de zon haar stralen werpt door het glas in lood van de aula tijdens de plechtige opening van het cursusjaar, maakt de daar vergaderde theologische faculteit meer een indruk van overgrote rust, dan van enig gevaar.

Toch, en misschien ook daarom, heeft het pad waarlangs wij zo juist aan het gewenste doel aankwamen iets weg van een smal bergpad, links een peilloze afgrond, rechts een duizelingwekkende hoogte. Links, de diepte waarin wij maar al te gemakkelijk hadden kunnen verdwijnen, rechts de steilte die voor een mens niet te beklimmen is. En wij danken de voorzienigheid die ons behouden deed overkomen.

Zoals de beginnende bergbeklimmer niet weet, wat hij riskeert als hij besluit langs een pad te gaan, dat door de vele ondeskundigen als veilig en gemakkelijk begaanbaar wordt aangeprezen en slechts door enkele kenners als gevaarlijk erkend, zo besluit de zonet afgestudeerde gymnasiast zich aan de theologie te gaan wijden. Hij weet niet, wat hij doet. Hij kan niet weten in de volle zin des woords, wat hij doet, ook al tracht hij zijn keuze zo verantwoord mogelijk te doen zijn.

Herinneren wij ons zelf niet, nu de baan is afgelegd, hoe weinig wij wisten, wat wij deden? Hoe konden wij toen weten, dat het pad zo dicht langs de afgrond ging? Nu zien wij dat duidelijk, hoe smal en kronkelend het was. De diepte, zullen we haar noemen de godzalige zelfgenoegzaamheid en vanzelfsprekendheid, waarin een theologen bestaan zo licht dreigt onder te gaan? En kan de steile wand niet zeer wel vergeleken worden met dat onbereikbare, dat wij met zo machteloze woede trachtten te bereiken, meteen wetend, dat we onze grenzen te buiten gingen en toch het onmogelijke willend? Hoe licht waren wij in deze diepte verdwenen, hoe licht hadden wij ons te pletter gelopen tegen de steile wand. Een onopgemerkt, geruisloos verdwijnen en een verbitterde, doch tot mislukking gedoemde stormloop, zijn dat niet de dreigende mogelijkheden die het eind kunnen zijn van een argeloos begonnen theologische studie?

Het wonderbaarlijke van deze tocht is nu, behoort althans te zijn, dat de reiziger, voorlopig behouden aan de andere kant aangekomen, weet dat dit zo heeft moeten zijn en dankbaar is, dat hij zich niet meteen in den beginne bewust geweest is van alle moeilijkheden, die hem wellicht hadden afgeschrikt. Al begrijpt hij nu de wijsheid dergenen, die hem niet durfden aanraden deze tocht te ondernemen, daarmee de verantwoordelijkheid voor de onderneming op hem zelf ladend. Die verantwoordelijkheid was inderdaad te zwaar voor ieder ander dan de reiziger zelf. Doch hij weet, dat de vreugde, waarmede deze wijze mensen hem tenslotte lieten gaan, hem op de reis is bijgebleven en tot steun geweest.

Wie aan het eind van zijn theologische studie gekomen is en bezielde is van het vaste weten, dat hij nu het werk beginnen mag, waar zijn diepste

hart naar uitgaat, dat hij nog altijd en dieper dan ooit verlangt het ambt te mogen aanvaarden, tot de studie waarvoor hij indertijd misschien al te lichtvaardig besloten heeft, weet dat dit is meer dan een gelukkige samenloop van omstandigheden; dit is vervulling van Hoger Wil, waarvan hij het instrument was.

De wegen Gods zijn wonderlijk en niet altijd doorzichtig. Toch kan de mens niet nalaten over hen te peinen en hen na te gaan.

Vreemd is het, dat een weg, begonnen in het schemerduister van een nog onrijpe overtuiging, van een maar al te dikwijls onzuiver mengsel van motieven, ons voeren kan, als God dat wil, naar een plek beschenen door het heldere licht van een verdiepte overtuiging en van een gezuiverde motievering van ons predikant-willen-zijn.

Het is genade als wij merken dat het ja-woord, vijf of zes jaar geleden in argeloosheid gesproken ons wederom in de mond gelegd wordt, zodat wij het andermaal, doch nu met groter stelligheid en meer geloof herhalen kunnen.

De maatstaf, die aan de studie voor het predikantschap moet worden aangelegd en die daarom bovenal door eerstejaars in het oog moet worden gehouden, is niet in de eerste plaats gelegen in de mate van intellectuele vordering, ook niet in de groei van het karakter als zodanig, van hoe beslissende betekenis deze beide ook zijn mogen. Deze maatstaf moet gevonden worden in de mate van waarachtigheid en innerlijke vreugde, waarmede dit ja herhaald en opnieuw bevestigd kan worden, na door de spanningen van de studietijd te zijn heengegaan. Door die spanningen leidt God ons heen tot het doel, door hen heen groeit de rechte gezindheid. Waar de spanningen ontbreken gaan, verzandt de studie, waar zij in bovenmenselijke proporties gezien worden, loopt men zich te pletter. Door de met het gehele hart doorleefde en tegelijkertijd met inzicht en geloof aanvaarde spanning stuwt een Hoger Wil onze kleine wil voort en staat hem toe zich te uiten en zijn ja te zeggen.

„Spanning” is een modewoord. Wie het gebruikt heeft daarom duidelijk te maken wat hij er mee bedoelt. Drieërlei vorm dan neemt de spanning aan, die het leven van de theologische student draagt en beweegt. Het is de spanning tussen concentratie en wijde belangstelling, tussen mens-zijn en Christen-zijn, tussen beroep en ambt.

De eis tot concentratie en daarmee tot beperking, tot diepgang en daarmee tot grondigheid, staat als een gebiedende eis voor ons. Van letterlijk alle kanten zal een beroep gedaan worden op de toekomstige predikant, om zijn voorlichting en oordeel. Dan zal het niet erg zijn om niet op alle vragen een antwoord te weten, maar het zal wel erg zijn om het essentieele antwoord niet of slechts onbeholpen te kunnen geven, om de godsdienstige levensvragen niet doordacht en de gronden van het Christelijk geloof niet ook — al is dat niet alles — bestudeerd en overwogen te hebben. Er is nu eenmaal een terrein waarvoor de theoloog in het bijzonder verantwoordelijk is, het terrein van de zuivere formulering der geloofs-overtuiging. Deze verantwoordelijkheid kan en mag hij niet van zich af schuiven. Dit vereist concentratie en grondigheid in studie en leven.

Doch een vreemde figuur is ieder die zich zo gemakkelijk concentreeren kan dat hij geen last meer heeft van het leven en de veelheid der vr en gen rondom hem. Arme kerkhistoricus, die niet pijnlijk en aan den lijve

voelt dat hij ook dogmatiek, godsdienstwijsbegeerte en psychologie behoorde te studeren; arme godsdienstwijsgeer of dogmaticus, die niet geplaatst wordt door een slecht geweten, omdat hij weet niet voldoende vertrouwd te zijn met de grondvragen van de Nieuw Testamentische studie en met het leven van menscheid en kerk in de geschiedenis.

Rampzalig de theoloog wien het maatschappelijk probleem geen nachtmeries meer bezorgt, die niet in zich voelt de noodzaak tot de worsteling om het rechte woord der kerk te vinden in zake oorlog en vrede. Ik zeg niet dat dit alles makkelijk of ook maar mogelijk is, alleen: Wee de zelfgenoegzaamheid!

De keerzijde is duidelijk: wie weet niet bij ervaring van versplinterde aandacht, oppervlakkige veelzijdigheid en beunhazerij in een tijd, die toch al zo vervlakkend en ontbindend is aan alle kanten?

Begraven worden in zelfgenoegzame eenzijdigheid aan de ene kant, een onmachtig omvatten willen van het veel te vele aan de andere kant: het pad is wel nauw, soms nauwelijks zichtbaar. Wie een van beide kanten uitgaat is verloren.

Het tweede aspect der spanning: mens-zijn en Christen-zijn. Het heeft geen zin te twisten of mens-zijn voorwaarde is van Christen-zijn dan wel omgekeerd. Waar het op aankomt is, dat het eerste zonder het laatste een verarming, het laatste zonder het eerste een verminking is.

Dat er iets aan het volle mens-zijn der Christenheid mankeert is bekend. Aan bepaalde maatschappelijke groepen gebonden, door fatsoens-tradities geïsoleerd, dikwijls in een onevangelisch moralisme zich verheffend boven de schare, die de wet niet kent, hebben de kerken en haar lidmaten slechts in beperkte mate deel aan het leven der huidige mensheid in haar volle schakering, aan haar nood en verlangens. En menselijkheid heeft tot voorwaarde, ja is, in de hier gebruikte betekenis van het woord, gelijk aan dit van harte delen in het leven der mensheid.

Dat de theologische faculteit al te weinig contact heeft met de zuster-faculteiten, dat leven en studie van de theologische student daardoor in een, in alle gemoedelijkheid, gevaarlijk isolement geraken, wordt wel eens erkend; dat de ware menselijkheid daardoor in gedrang dreigt te komen niet altijd ingezien. Als dit gebeurt wordt het Christen-zijn noodwendig verminkt.

Anderzijds, waar het Christen-zijn niet op een of andere wijze een beslissend stempel drukt op het leven van de theologische student, komt dit leven naar de diepte niet tot zijn vervulling en blijft beneden de norm. De stellige verzekerdheid, die uit het geloof geboren wordt voelt men in het gezelschapsleven licht als hinderlijk, misschien als te hoog gegrepen en daarom als onwaar voor een gewoon mens. Doch wie duldt, dat deze verzekerdheid opzij geschoven wordt en de stellige wil God te dienen op alle terreinen des levens verslapt, ziet zijn leven zakken beneden het peil, dat van de toekomstige predikant verwacht mag worden.

De menselijkheid niet te kort te doen en het Christen-zijn hoog te houden; deemoedig te leven in verbondenheid met allen en toch in geloof weten geroepen te zijn, zijn deze twee niet de Scylla en de Charybdis van het studentenbestaan? Wie op een van beide afstuurt en de andere uit het oog verliest, vaart mis. Zonder de spanning wordt het leven of vlak en al te menselijk of geborneerd, in de waan verkerend van rijk te zijn, terwijl

men arm is. Uit deze spanning, mits gevoeld, worden beide, mens- en Christen-zijn, gevoeld.

Ten derde: beroep en ambt. Het domineeschap is een beroep en de studie is de voorbereiding daartoe. Het voorziet in levensonderhoud en wel op een, de huidige crisis in aanmerking genomen, vrij safe wijze. (een uitzondering zijn de Gereformeerden die een teveel aan predikanten hebben). Dit geldt zeker ook voor de meer welvarende families. Licht het niet voor de hand, dat iemand, die uit kerkelijke kring voortkomt en een tien jaar geleden misschien net niet theologie zou zijn gaan studeren, dit nu net wel doet. Daar komt nog bij, dat er karakters zijn, wie het beroep als beroep licht, die in geestelijke werkzaamheid, spreken en publiek optreden hun levensmogelijkheid voelen. Gelukkig en vanzelfsprekend is dit laatste feit, maar wie wordt niet getroffen door de eigenaardige mengeling van gewoon menselijke en geloofsmotieven? Het klinkt wel aards maar moet toch gezegd worden dat, waar de meeste theologische studenten uit minder gesitueerde gezinnen komen en gebonden zijn door verplichtingen vanwege ontvangen studiebeurzen — hooggespannen verwachtingen van familie daargelaten — de banden, die binden aan het toekomstig beroep ook nu al vrij sterk zijn. Hier is iets benauwends in. Want het bekleden van het ambt, waartoe wij geroepen zijn, heeft tot vooronderstelling, dat wij leven bij alle Woord, dat de mond Gods uitgaat. Over dit Woord en de komst ervan beschikken wij echter niet. Ja, voor geestelijke groei is een zekere mate van vrijheid, van zelfbepaling in gehoorzaamheid een vereiste. Uiterlijke gebondenheid is dan uit de boze. Laat mij het voorzichtig in vraagvorm mogen stellen: waarom verontrust het ons zo weinig dat de heilige roep tot het ambt blijkbaar zo vanzelfsprekend zich voegt naar de mogelijkheden en grenzen gesteld door maatschappelijke afkomst en beroep? Terecht mag men tegenwerpen, dat wij aardse mensen zijn en dat God's roep niet omgaat buiten aardse dingen. Beroep, een gedeeltelijke, uiterlijke onvrijheid, zelfs geldelijke verplichtingen kunnen ook krachten ten goede zijn. Toegegeven. Doch er ligt een spanning. De ogen hiervoor te sluiten betekent het negeren van de werkelijkheid. Wie deze spanning niet meer voelt, is een blind idealist of een ongeestelijk, verzakelijk beroepsmens.

Deze spanningen komen voort uit het feit, dat er een reëel risico in het spel is. Want het zou toch mogelijk kunnen zijn, dat terwille van de nodige concentratie een zeer wezenlijke belangstelling moet worden opgeofferd of omgekeerd! Het zou vereist kunnen zijn aan ons mens-zijn beperkingen op te leggen, teneinde aan het Christen-zijn geen verraad te hoeven plegenterwijl het omgekeerde toch niet al bij vòórbaat uitgesloten mag worden geacht! Zou de hoogheid van het ambt, tenslotte, ons niet eens kunnen dwingen het beroep prijs te geven?

Spanning aanvaarden als een wezenlijk bestanddeel van toekomstige studie en ambt mag niet neerkomen op de voorbarige aanname, dat de boog niet springen kan. Wij zeggen niet dat hij springen moet. Dat ware de studie op irreële wijze op losse schroeven zetten, koketteren met de werkelijkheid. Irreëel, want van wie de studie begint, mag verwacht een zeker minimum aan stelligheid en diepte van overtuiging, die hopen doen, dat de boog niet springen zal. Uit die hoop leven wij als theologische studenten.

Dit alles is naar de vorm meer een terugblik van een ouderejaars, dan een perspectief voor eerstejaars. Ik kan weinig verschil tussen beide zien. Bovendien, wat kan anders verwacht worden van iemand, die zelf nog slechts een duimbreed verwijderd is van de studietijd, die achter hem ligt? Een heilwens misschien? Het moge deze zijn: Dat gij, eerstejaars, genoeg zuiverheid des harten en vermogen tot critische zelfbeoordeling moogt verwerven om de zekerheid te wettigen, waarvan gij zult moeten leven in een studie en een ambt, die van spanningen en tegenstrijdigheden aan elkaar hangen.

J. M. DE JONG.

De invloed van de practijk op de theologie.

„Bij het begin van mijn ambtelijken loopbaan heb ik moeten kiezen tusschen practijk en studie, en ik heb de studie er aan gegeven,” zei eens een ouder stadspredikant tot een jonger collega. Was dit een verontschuldiging of een advies, een bewust besluit of een noodzakelijke, moeizaam aanvaarde consequentie, uiting van waarheidszin of zelfbedrog, van bevrediging of teleurstelling, gemakzuchtige capitulatie of zelfverloochenend offer, hoogmoed of nederigheid, overwinning of nederlaag, bewijs van moed of van angst? De verscheidenheid der motieven, die hier verondersteld kunnen worden, is reeds een aanwijzing van de gecompliceerdheid van het vraagstuk omtrent de verhouding tusschen practijk en theologie.

Maar de resolute tegenstelling practijk of studie sluit reeds een onjuistheid in zich. Practijk heelemaal of studie heelemaal, het klinkt wel als de eerlijke erkenning van een man, die niets half wil doen, die beide terreinen zóó ernstig ziet, dat ze alles of niets eischen. En toch, het komt mij voor, dat met deze absolute vraagstelling, hoe heroïek ook in haar pathos, noch aan de studie noch aan de practijk voldoende eer gegeven wordt. De practijk immers kan niet buiten de studie en de studie niet buiten de practijk. Practijk zonder studie verliest in gehalte, studie zonder practijk verliest aan ernst. Het kon wel eens zijn, dat wie terwille van de practijk de studie had opgegeven, daarmede tevens iets zeer wezenlijks in de practijk had verzuimd. Het theologische spreekwoord: wie niet studeert is niet bekeerd, werd niet geboren uit het inzicht in de waarde eener „zuivere” wetenschap, maar uit een diep-ernstig beleven van de practijk.

Niet altijd wordt de directe wederkeeringe samenhang van studie en practijk bij de theologie helder ingezien. Men maakt ze vaak lichtvaardig van elkaar los en niet zelden zet bij den jongen theoloog de gedachte zich vast: de practijk is iets heel anders dan de studie. Voor sommigen een beangstigend, voor anderen een troostrijk besef. En de student begint zijn academische loopbaan onder de ontmoedigende suggestie, dat de komende academische jaren voor hem zullen wezen of een rijstebrijberg van weinig aantrekkelijk intellectueel voedsel, waar men zich maar doorheen eet, doch waarheen men later nooit hoopt terug te keeren, noch om genot noch om versterking; of een spelevaart op het meer der wetenschappen, die met haar zorgeloze allure helaas veel te gauw en onherroepelijk voorbij is.

Zoo komt met noodwendigheid de vraag op: waarom ermee begonnen? Het zou slechts logisch zijn, dat men dien omweg niet insloeg. Recht-

streeks met de verkondiging van het Evangelie op de wereld los! Is dat niet een stille stem, die in het hart van menig gegrepen jongmensch zich doet hooren? Vincent van Gogh is het tragische voorbeeld van dit direct Evangelist willen zijn. Het obstakel van het staatsexamen tenslotte vermijdend, zwoegde hij als gelijke onder gelijken bij de mijnwerkers der Borinage. En wij willen niet zonder eerbied staan tegenover de oprechte bedoeling en den ernst van menig soortgelijk pogen, in gedachten of realiteit ondernomen, en altijd weer even noodwendig vastgelopen op verhoudingen, die men niet had vermoed en machten, waarvan men het bestaan niet kende.

Al is het niet mogelijk bij ieder onderdeel der theologische vorming het „practische nut” aan te toonen, al zal men niet altijd even gehaast kunnen antwoorden op de haastige vraag van zoovele buiten-adem-gelooopen menschen: wat je nu daar en daaraan hebt voor je leven, het blijkt telkens weer, dat de gecompliceerdheid van het moderne leven bepaalde eischen stelt aan degenen, die er geestelijk willen arbeiden. Zij moeten niet slechts dit en dat weten om het te pas te kunnen „gebruiken”, maar zij moeten met heel hun persoonlijkheid hebben ondergaan wat „academische vorming” heet, een systematische, breede opvoeding van den geest, die meer tot een houding dan tot een bezit voert. Prof. Is. van Dijk heeft in zijn *V o t a A c a d e m i a* daar het noodige over gezegd. Ieder student leze dat geschrift.

Wie midden in het leven wil staan, — en de predikant make geen gebruik van de mogelijkheid in het kerkelijke leven om in een kunstmatig gecultiveerde wereld van eenige eeuwen terug te vertoeven — heeft een toerusting noodig voor het heilig ambt, die hem van den aanvang af de taak oplegt zijn studie met ijver aan te vatten.

Om te beginnen formeel biedt deze faculteit veel. De opbouw van de propaedeuse en de indeeling der vakken is in de historie niet maar willekeurig vastgesteld, doch onder den invloed van bepaalde eischen der praktijk tot stand gekomen. Het is goed zich een oogenblik rekenschap daarvan te geven.

De theologie dwingt tot orde in het denken (ook het denken over gebieden, die het menscheijk-denkbare te buiten gaan vereischt orde). Zij oriënteert temidden van een verwarrende massa van meeningen, inzichten en verschijnselen in de geschiedenis en het heden. Zij dwingt ons tot eerlijkheid tegenover onszelf. Zij leert ons zoowel de dilettantische omslachtigheid af als de naïeve vreugde over ontdekkingen, die reeds lang bekend bleken. Zij dwingt ons tenminste niet geheel ongeoeffend met den bijbel te werken en niet geheel argeloos het kerkelijke en het buitenkerkelijke leven te betreden. Zij leert ons althans niet zonder gasmasker een gasaanval tegemoet te gaan. Ze helpt ons bij de herkenning en ontleding der wonderlijke chemische samenstellingen, die we in geestesrichtingen en partijen van groepen en enkelingen in ons vaderland zullen ontmoeten. Ze brengt ons bij, hoe we met de ontplofbare stoffen in de geestelijke wereld hebben om te gaan. Zij roept op tot concentratie, tot distantie nemen. En zelfs in deze schijnbaar levensontvluchtende functie kan zij krijgen de groote beteekenis van troost. Prof. R. Seeberg, de beroemde Berlijnsche dogmenhistoricus, gewaagde van dezen troost eenmaal in een zeer oprecht „Vorwort” ¹⁾:

¹⁾ Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Band IV, 2e Hälfte, Vorwort.

„Während die Erschütterungen der Revolution in November 1918 alle Geister bewegten und ich das in dieser Lage besonders arbeits- und verantwortungsreiche Rektorat unserer Universität führen musste, haben mir die späteren Abend- und Nachtstunden zu den Quellenstudien über die Entstehung der Lehrdekrete von Trient gedient. Ich erwähne dies in besonderer Dankbarkeit, denn diese nüchterne und strenge Arbeit hat mir persönlich mehr Ablenkung und Trost gebracht, als ich zu hoffen gewagt hatte. Das lag nicht sowohl an den Stoffen als an der Nötigung, mit seinen Gedanken den endlosen Zirkeltanz von Elend und Schmach, von Hoffnungslosigkeit und Trübsinn zu entrinnen.“

„Ablenkung und Trost“ het zijn hier nog maar formeele begrippen. De beoefening van andere wetenschappen kan voor den toegewijden werker evenzeer zulk een beteekenis krijgen, dat ze hem uit de smart of banaliteit van het leven een tijdlang wegrukken. Er kan veel meer gezegd worden dan dat de theologie dezen min of meer negatieven dienst aan de practijk vervult.

Wij mogen niet vergeten te spreken van de zeer wezenlijke bezieling, die een positieve theologie met zich brengt. Hebben niet vele predikanten, ontevreden over de formeele toerusting, die in philologie, historische methode en wijsgeerige scholing hun werd meegegeven, later in den nood van hun ambtelijk werk zich beklaagd, dat de faculteit als zoodanig hun „steen voor brood“ had geboden? Wat zou dit alles nog schraler teerkost geweest zijn, indien geen kerkelijke hoogleeraren of seminaria getracht hadden „aan te vullen“ wat toch de eigenlijke achtergrond van den ambtelijken dienst moet zijn. Zeer wezenlijk blijkt juist in deze faculteit het onderscheid tusschen de „onbevooroordeelde“, neutrale „wetenschap van den godsdienst“, zooals deze aan de openbare universiteiten wordt gedoceerd en de „sancta theologia“, die, in levend verband met den kerkelijken dienst aan het Evangelie, wordt beoefend aan de confessioneele instellingen te Amsterdam en Nijmegen, of vanwege de kerkelijke instituten aan de andere Universiteiten. Wij laten hier in het midden, welke weg de verkieslijkste is, de weg der (van den staat) vrije universiteiten of de bekende combinatie van gewone en kerkelijke hoogleeraren, de theologie als neutrale wetenschap in den zin der wet op het Hooger onderwijs, hoe belangwekkend ook, kan nimmer die bezieling tot de praktijk geven, die de praktijk van dit heilig studievak vraagt. Bezieling-op-de-lange-baan, bezieling, anders dan de emotioneele bezieling van het revival, bezieling, die diep in ons wezen is ingegroeid, dat is het, wat de theologie geven moet. Kan zij het? Wil zij het? Mag zij het?

Hier komt het probleem nog veel sterker naar boven. Gaat er van de ambtelijke praktijk nu een wezenlijke en materiele invloed uit op de theologie? Of moet de theologie juist min of meer onbewogen staan tegenover de praktijk, waarin zij het meerendeel van haar beoefenaars uitzendt? Verrijkt zij zich voortdurend aan de praktijk, reageert zij op hetgeen daarin geschiedt, of voelt zij zich, eenmaal gestabiliseerd, verheven boven de woelingen van het bonte bestaan, dat zich ergens in de diepte afspeelt?

Noch eenmaal moeten wij de zoo juist vermelde onderscheiding in de theologie naar voren brengen, die tusschen godsdienstwetenschap en positieve theologie.

De ambtelijke practijk staat in zeer nauwe betrekking tot de theologie,

indien deze wil zijn een wetenschappelijk begrenzen en doordenken van de goddelijke openbaring, het Woord Gods, een werkzaamheid, die niet buiten het geloof kan omgaan en dus niet zonder den hartstocht des geloofs kan geschieden. De academische studie, zooals die thans beoefend wordt in de theologische faculteiten der openbare universiteiten hier te lande, geeft veel minder directe aanrakingspunten met de practijk dan die aan een confessioneele universiteit, of die, welke de kerkelijke hoogleraren doceeren. Roomsche zoowel als Gereformeerde theologen — al zal de academische sfeer ook hier wel eens reden tot verzuchtingen aan de practici opleveren — weten, dat achter elk woord over bijbel, dogma of kerk-historie de kerk zelve staat, waar hun opleiding zich heenricht ¹⁾. Daarom zal deze theologie inderdaad ook veel meer ontvankelijk staan tegenover de practijk. De louter philologische exegese, de strengthistorische beoefening van kerk- of dogmenhistorie, de zakelijke beschouwing der godsdiensten, kortom heel deze wetenschapsbeoefening om haars zelfs wil, ze zal van de directe ambtelijke practijk slechts weinig te ontvangen hebben. Wie in deze gebieden werkt als specialist, de taalgeleerde en de historicus, ze zullen met de practijk nooit geheel vrede sluiten. Ze zullen integendeel telkens door de practijk van hun werk worden gehaald. De post, de huisbel, de telefoon, de volgekrabbelde agenda, zelfs de catechisaties en preekbeurten blijven min of meer „stoornissen”. En de daaruit voortvloeiende geprikkeldheid over de eenvormigheid der levensgebeurtenissen, altijd maar weer geboorte, ziekte, nood, huwelijk, begrafenis, kan bezwaarlijk vruchtbaar zijn voor welke „zuivere” wetenschap ook. De theoloog en de pastor in hen werken misschien onder één schedeldak, maar de vertrekken van hun arbeid zijn geluidsdicht geïsoleerd als de kamers van een moderne radio-studio. Gelukkig levert de werkelijkheid niet veel van deze meer gepasteuriseerde dan gepastoriseerde theologische geleerden op.

Heel anders wordt echter de verhouding wanneer het bij de beoefening der theologie gaat om niets anders dan om de laatste vragen van het bestaan zelf. Wanneer er een niet-anders-kunnen achter zit. Wanneer de theologie geboren wordt uit den nood van het leven. Wanneer zij onder de geweldige spanning komt te staan van een strijd om waarheid, gerechtigheid en heil. Wanneer zij als wapenrusting moet dienen van een soldaat te velde, die in zeer concrete gevaren leeft, aanvallen heeft te ondernemen, of zich te verdedigen. Wanneer de nood roept om bezinning en klaarheid.

Zulk een theologie — ik behoef het woord niet te verbergen, al stelde ik het uit, is de *existentieele* ²⁾ theologie. Sommige menschen hebben even tijd noodig om van dit woord te bekomen. Het moge hun wel bekomen. We laten ons waarschuwen door de ironie, met welke Prof. Huizinga in zijn „Schaduwen van morgen” het woord „existentieel” als modewoord heeft bespot. Maar de zaak blijft. Het grondkarakter der

¹⁾ Barth schrijft „Dogmatik ausserhalb der Kirche ist keine Möglichkeit”. Dit kan met hetzelfde recht van andere vakken in de theologische faculteit worden gezegd, indien deze wezenlijk theologie beoefent, uitgaande van het goddelijk Woord.

²⁾ Met opzet vermijd ik hier het woord dialectische theologie. Het zou een afzonderlijke bezinning vereischen, welk verband er bestaat tusschen dialectisch en existentieel in de theologie.

theologie is existentieel. Dat is waarlijk geen ontdekking van dezen tijd, nog minder een mode-strooming, die als Zwitsersch of Barthiaansch kan worden toegejuicht of verworpen. De ontdekking van een Barth kan hoogstens een herontdekking zijn, een mede-ontdekking; een ontdekking, gelijk ieder groot theoloog haar ontdekt heeft en ieder klein theoloog haar voor zichzelf ontdekken moet. Er bestaat geen andere theologie dan existentiële theologie, d.w.z. theologie is altijd uit den nood des levens geboren ¹⁾.

En telkens wanneer de existentiële theologie iets nieuws lijkt, lijkt zij dit, omdat het vergeten was, dat zij zoo zijn moest. Omdat zij verstorven was in de vorming van enkele generaties. Paulus, Irenaeus, Tertullianus, Origenes, Athanasius, Augustinus, Thomas, Luther, Calvin, Pascal, Schleiermacher, Kierkegaard, Gunning, Kuyper, en zooveel anderen, ze zijn theoloog geweest uit nood. Er is een kreet, een onrust in hun theologie, een zeer diep beleven van hun eigen tijd en zijn nooden, een heimweeschreeuw naar God. Hun theologie was een stuk van hun religie. Het is er hun om te doen God niet te verliezen. Bijna alle groote theologische werken zijn gelegenheidsgeschriften, uit strijd geboren, aanval, verdediging, getuigenis. Hoeveel theologische titels vermelden geen „adversus” of „contra”. Hoeveel inleidingen en opdrachten bevatten geen reken-schap van gevoelen. Hoeveel opstellen zijn niet stormenderhand geschreven als een „of-of”, een „kiest u heden, wien gij dienen zult”, als een „j'accuse”, (Luther), als een toelichtende „brief aan” (Calvin), als een „Augenblick” (Kierkegaard) als een „Randbemerkung” (Barth). Altijd weer verbreken zij schema's, vastgeroeste tradities, die tot boeien geworden zijn.

Verleidelijk ware het, om te pogen uitvoerig bij een der genoemde figuren dezen strijd uit te beelden. De theologie, hoe verschillend dan ook hare wegen mochten zijn, zoo verschillend als b.v. bij Schleiermacher en Brunner, is zóó alleen ware theologie. Zij wordt doorleefd, en in groote schokken ontdekt. Daar moet de theologische student op voorbereid wezen. Zijn vak kan niet theoretisch, speculatief, met talent, interesse, vlotheid of vaardigheid alleen worden beoefend door theologisch begaafden, die in het isolement van hun studeerkamer zich wenschen „op-de-hoogte-te-stellen” (typeerende uitdrukking!). Zoodra de theologie zich buiten het bereik der existentie begeeft, verliest zij haren zin. Zij „weet” over God, Christus, den Heiligen Geest, de schepping, de verlossing, de ziel, slechts in zooverre zij erbij betrokken is. De existentie is de lading, waardoor het schip der theologie eerst met zijn schroef in het water kan grijpen. De sfeer der theologie is ontzaglijke ernst. Haar beoefenaar komt nooit „op de hoogte,” maar moet in de laagte zijn. Daar, in het leven, loopt hij de schrammen en builen op, die een bijdrage zullen zijn voor de theologie. Dit is geen scherts, maar werkelijkheidsbesef.

De theologie verrijkt zich, als zij existentiële theologie is, dus altijd

¹⁾ Naar mijn inzicht is b.v. Dr. A. Kuyper's Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid typisch existentieel in het uitgangspunt harer gedachten. Zij toont aan hoe alle faculteiten, allermeeest de theologische, opkomen uit een reëlen strijd tegen het kwaad in deze wereld, niet uit een abstract-aesthetisch wetenschapsideaal. (Men zie § 17. De organische verdeling van den wetenschappelijken arbeid). Dit onvergankelijk waardevol inzicht wordt opzijde gedrukt door de constructieve en speculatieve tendenzen, die als gevolg van den verderen principiëelen opzet, het geheel beheerschen.

door een mensch heen, die nu en hier staat. Zij leert te zijn. De theoloog bovenal is de „existeerende denker” ¹⁾. Hij leert van het leven, dat in een onafzienbare verscheidenheid van verschijnselen op den prediker afkomt. Want hij houdt spreekuur en doet huisbezoek en benadert zieken, hij schrijft brieven en predikt. En nu moet hij weten wat hij zegt. Hij moet begrijpen en troosten en beoordeelen en rechtspreken en opvoeden en vergeven. Hij moet helpen leven en sterven. Wild waaien de vragen op: Waar sta ik; wie ben ik; wie is mijn naaste; hoe is mijn naaste; waar is God; waar is Hij niet; wat zijn afgoden; wat is de bijbel; wat is goed; wat kwaad; wat wil dit bijbelwoord? Iedere vraag schept een onderdeel van de theologie: dogmatiek, ethiek, kerkgeschiedenis, exegese. Alles wat ik wist als theoloog, wordt hier niet slechts geïllustreerd, maar het wordt getoetst. Voor andere wetenschappen moge de omringende werkelijkheid een demonstratie of een experiment kunnen zijn, hier neemt de werkelijkheid onmiddellijk op mijn wetenschap een experiment. Een geweldige stimulans wordt heel deze werkelijkheid voor de theologie. Het komt niet zelden voor, dat de theoloog, na volbrachte studie in de practijk gekomen, met geheel nieuwen ernst tot zijn studie wordt teruggedreven, gedwongen wordt alles te herzien; zich exegetisch nieuw in te stellen, paedagogisch-psychologisch zich te verdiepen; de ethiek te doordenken in haar grondslagen en consequenties. Zelfs de historie krijgt voor hem een geheel nieuwe actualiteit, zoodra de oudste en vreemdste kettters der kerkgeschiedenis blijken te schuilen onder de argelooste catechisanten en de welwillendste kerkeraadsleden; dat de dogma-vorming en -vervorming als in voortdurend proces zich voltrekt in de eigen gemeente.

Daar op dat hoekhuis, met het ontwapeningsbiljet voor 't venster, woont Marcion; en gisteren hebt ge nog een langdurig gesprek gevoerd met Antoinette de Bourguignon op haar ziekbed. In de hoofdstraat fietst vroolijk naar u zwaaiend, wat overmoedig, uw catechisant Abaelardus voorbij, die altijd ook aan andere mogelijkheden denkt. De onderwijzer, die ge bij een sollicitatie hebt aanbevolen (hij weet het zelf niet, maar gij wel) heet eigenlijk Montanus, hij bezocht voor enkele jaren Möttlingen. Verleden week stond ge aan het graf van Gottschalk. In de volgkoets ontspon zich een oneindig dispuut met een godsdienstonderwijzer, Bogerman. Herinnert ge u dat meisje nog, dat voor enkele jaren als verpleegster naar Indië vertrok, zij behoorde zeer duidelijk bij de Antiocheensche school. De gepensioneerde boekhouder, vrijgezel en buitenkerkelijk, die zoo in alle kerken zijn menschen heeft, in wie hij de taal van het hart onderscheidt, was uit de familie van Novatianus (hoe klein is toch de wereld en alle kerkelijke menschen zijn elkaars verwanten). Veel komt hij aan huis bij Origenes, den belezen schoenmaker aan den overkant. Zijn vader moet een dorpspotentaat in Friesland zijn geweest Gregorius geheeten. Wat was gisterenavond de classicale vergadering nog moeilijk, toen daar uw heerschzuchtige collega Eusebius van Nicomedia ²⁾ voortdurend in kwestie

¹⁾ Zie Sören Kierkegaard *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*, Zweiter Teil III § 1. Existieren; Wirklichkeit (vert. H. Gottsched). Zeer instructief zijn de blz. 10 en vlgg. in Prof. Dr. W. Leendertz *Dogma en existentie*.

²⁾ Ge weet toch, dat bisschop Alexander „dit voorziende” hem eens feilloos heeft getypeerd als een mensch $\nu\omicron\mu\iota\sigma\alpha\varsigma \epsilon\pi' \alpha\upsilon\tau\tilde{\omega} \kappa\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota \tau\acute{\alpha} \tau\eta\varsigma \epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\varsigma$.

raakte met den nauwkeurigen scriba, die altijd alles precies weet: Hieronymus. Hebt ge het presentemplaar reeds gelezen van het tijdschrift voor vrouwen, waarin de zuster van Paulus van Samosata een hoofdartikel schreef over het thema: niet de leer maar de Heer?

Juist omdat de theologische scholing existentieel moet zijn, straft zich hier de zonde, die Prof. Gunning de anticipatie noemde, het pijnlijkst. Men had zich wellicht toegeëigend, wat nog geen geestelijk eigendom was. Dan voltrekt zich de straf: gij moet teruggeven, die op de overtreding van het gebod: gij zult niet stelen, was gesteld. Met al zijn eigenaardigen ernst heeft Gunning op dit verschijnsel gewezen in zijn voor den theoloog bovenal zoo stichtelijk boekje: O p N e b o ' s t o p.

Wanneer wij, zoo gespannen, tot de beoefening der theologie komen of terugkomen, zijn we anders in haar. Overweldigd, verrast of uitgeput door de practijk, blindgekeken op de werkelijkheid, waar we zoo dichtbij stonden, dat we er niets meer in onderscheidden, mogen wij in de wetenschappelijke sfeer de dingen op eenigen afstand zetten en rustiger bezien. We nemen een distantie. De boekenkast kan een van de „zeer stille wateren” zijn, waar de theoloog de vervulling beleeft van Psalm 23. Daar weet hij zich „zachtkens gevoerd” en vindt er „grazige weiden”. Ons geduld naast de volharding, onze lauwheid naast de verontwaardiging, onze drift naast de liefde, onze vergroving naast de onverpoosde aandacht, onze oppervlakkigheid naast de bezonnenheid, onze matheid naast de vervoering van de waarlijk grooten, ze zullen ons beschamen en terechtwijzen. We verrijken de machteloosheid van ons woord aan het woord van den grootere, den meester. We verwisselen onze individueele onhelderheid en vaagheid gaarne voor hun klassieke concepties en klaarheid. Eerbiedig uw meerdere onder de tijdgenooten en de figuren uit het verleden. Daar is een hiërarchie onder de theologen. Laat dit besef onze gewichtigdoenerij in toom houden, ons nederig, eerlijk en bescheiden maken ook zonder dat bisschoppelijk gezag ons daartoe dwingt.

Dit alles is heel concreet te maken: de geestelijke misère in een gesprek over ons uitgestort; de scherpe vraag op de catechisatie, die ons niet loslaat; de mislukte gedachtengang bij een preek; het onbegrepen bijbelhoofdstuk, de mentaliteit van een geestelijke beweging, waar we mee te maken kregen; het probleem, dat zich, onverhoeds en beangstigend als een fantoom, in onzen geest spontaan verheft; de stuurloosheid van het vervagend kerkelijk leven, ze doen ons ieder onderdeel der theologie bijkans met kloppend hart doorzoeken. Alles krijgt nieuw belang: historie en philologie, wijsbegeerte en ethiek.

De vraag, in hoeverre de theologische vorming, zooals die thans is ingericht, zou kunnen worden gewijzigd, mag hier blijven rusten. Natuurlijk zitten er vragen en wenschen in het voorafgaande opgesloten. Wijzigingen kunnen wel verbetering brengen. Maar ze kunnen nooit de loutering van de theologie door het leven van den theoloog overbodig maken.

De grootste, de eenig-wezenlijke bijdrage der practijk aan de theologie is dus naar mijn overtuiging deze:

De practijk maakt de theologie voor den theoloog als ze dit tevoren nog niet voor hem was, tot werkelijke theologie; was de theologie voor hem

reeds werkelijke theologie geworden, dan verhindert de praktijk voortdurend, dat dit existentieel karakter zou verloren gaan.

De praktijk bindt de theologie aan den theoloog, en daardoor den theoloog aan de theologie.

Hilversum.

E. L. SMELIK.

Iets over de „Pluriformiteit” der kerk.

Meeningen onder de Gereformeerden.

Nu de kerkvraag (weer) urgent geworden is en de oecumenische congressen gehouden worden, is het geen wonder, dat ook, en misschien juist, onder de Gereformeerden het vraagstuk van de „pluriformiteit” der Kerk in levendige bespreking is genomen. Trouwens, reeds ongeveer van den tijd af, dat Ds Netelenbos in Den Haag een dienst leidde in de Hervormde Kerk, en daardoor de bekende discussie ontstond, is dit punt niet meer van de agenda af geweest. ¹⁾ En toen, vooral in de latere jaren, enkele stemmen zich verhieven tegen een beschouwing in dezen, die „gangbaar” dreigde te worden, werd de bespreking zóó levendig en zóó warm, dat een poging tot oriëntering der toehoorders niet overbodig zal worden geacht. Een poging, die wel niet gerekend zal worden buiten haar grenzen te gaan, wanneer een enkele „aanteekening” wordt toegevoegd.

Wij moeten daarbij wel beginnen met de opmerking, dat de probleemstelling in deze materie niet steeds even helder is.

Daar wordt gesproken over de „pluriformiteit” en men laat zich uit „voor” en „tegen”, maar dikwijls wordt de lezer of hoorder niet gewaar, wat men onder „pluriformiteit” verstaat.

1. In hoofdzaak toch zijn daar drie verschijnselen — of wilt gij: complexen van verschijnselen — die alle drie wel onder het begrip „pluriformiteit” worden ondergebracht, soms in één adem, en die toch zeer van elkaar in aard en erkenningsgrond verschillen.

a. Daar is in de eerste plaats het verschijnsel, dat de Reformatie nimmer naar een wereldkerk volgens het model van Rome heeft gestreefd, en dat, mede diensgevolge, binnen het „Protestantisme” de landskerken of regionale Kerken zich zelfstandig hebben georganiseerd, met allerlei variaties in kerkregering, liturgie, formuleering der belijdenis, etc. Daarmee hangt samen het korter of langer bestaan, vroeger en nu, van „vreemdelingenkerken”, vooral in de groote steden van Europa en daar buiten.

Uit hetzelfde beginsel is voortgevloeid, dat de „zendende Kerken” schier over de geheele wereld, de door de prediking van het Evangelie nieuw vergaderde gemeenten niet hebben geïncorporeerd in hun eigen kerkverband, maar zelfs met ijver hebben bevorderd, dat deze zich institueerden naar eigen aard en opvatting, soms met niet onbelangrijke

¹⁾ cf. Dr. K. Dijk, Buiten de kerk geen zaligheid. Referaat wetensch. bijeenkomst V.U. 1920, p. 36.

verschillen van de „moederkerk”. Ja, zelfs ziet men naast elkaar daarbij op één plaats één Kerk van b.v. Europeanen, en één van inlanders,¹⁾ en ergens elders, één van blanken en één van kleurlingen²⁾).

Terwijl ook hier en daar in vrede naast elkaar bestaan Kerken, die door een zeer verschillende historische wording niet beter weten te doen dan maar naast elkaar en duidelijk van elkaar onderscheiden te leven³⁾.

b. Heel anders is het gelegen met de situatie, die wij in de tweede plaats noemen, dat n.l., vooral in de verschillende landen van Europa en Amerika, en daardoor ook van de Zendingswereld, naast en tegenover elkaar staan Kerkinstituten, die met strijd uit elkaar zijn gegaan of in strijd zich naast elkaar hebben geïnstitueerd, en die — al moge een besef aanwezig zijn van eenheid in groote hoofdlijnen — hun naast en tegenover elkaar staan historisch en principieel fundeeren en verdedigen met het verwerpen van elkaars belijdenis en kerkinrichting op vitale punten. Zoo staan — om deze alleen nu maar te noemen — tegenover elkaar de Grieksch-Orthodoxe, de Roomsche-Katholieke, de Luthersche en de Gereformeerde Kerk. Daar mag, door den loop der eeuwen, hier en daar een element van het plaatselijke, van het volkseigene, van het historisch gegroeide, door deze tegenstellingen heengeweven zijn, in hoofdlijn is reden en karakter van het afzonderlijk bestaan dezer kerkinstituten van de in het vorige genoemde zeer verschillend, en over het algemeen de onderlinge verhouding dan ook geheel anders.

c. En ten slotte wordt in eenzelfde bespreking bij deze materie soms ook mede begrepen de toestand, dat Kerken met dezelfde of met zeer nauw verwante belijdenis, in eenzelfde land en op eenzelfde plaats, een afzonderlijk bestaan als instituut voeren en maintainereen uit hoofde van werkelijke of vermeende afwijking in kerkregeering, niet-handhaven der belijdenis en vergoelijkend toelaten van verslapping in het geestelijk leven der leden bij één of meer der andere instituten. Zoo in de Angelsaksische landen met hun veelheid van Kerken; zoo in Nederland de Nederlandsch Hervormde Kerk, de Gereformeerde Kerken, de Christelijke Gereformeerde Kerk, e.a.

Deze verhoudingen zijn zóó verschillend van elkaar, dat men ze onmogelijk onder één begrip kan samen vatten, en het niet van elkaar onderscheiden niet zelden de bespreking vertroebelt.

2. Daar komt dan nog bij, dat uitgangspunt en gezichtspunt bij de discussie dikwijls zeer verschillend is.

De één gaat uit van den eisch der Schrift, „dat zij allen één zijn”, ziet dezen eisch in de belijdenis opgenomen en ook op het institutaire leven toegepast, maakt den overgang tusschen „Sollen” en „Sein”, en concludeert, dat dus in één land en op één plaats slechts één instituut als Kerk, kan worden erkend.

Terwijl de ander uitgaat van de practische werkelijkheid, dat de geloovigen vergaderd worden in meer dan één instituut en dat aan meerdere van deze instituten sommige of alle kenmerken naar Schrift en belijdenis

¹⁾ Denk b.v. aan Java, en nog wel aan het Zendingsgebied der Gereformeerde Kerken.

²⁾ Een sterk voorbeeld is Zuid-Africa met de bekende toestanden aldaar.

³⁾ Gedacht is aan de door kolonisatie gestichte kerken en aan oude groepen als de Waldenzen, etc.

niet kunnen worden ontzegd, en de conclusie trekt, dat de „pluriformiteit” niet kan worden geloofend, al kan men het feit, en de wordingsgeschiedenis vooral, betreuren. ¹⁾

Op die wordingsgeschiedenis vestigen sommigen sterk de aandacht en brengen de vraag van de wettigheid ter sprake, terwijl anderen dit een „vierde kenmerk” achten en het vraagpunt meer of minder stelselmatig negeeren.

Terwijl ook nog verschillend accent wordt gelegd, naarmate men meer uitgaat van de plaatselijke Kerk dan wel in de eerste plaats het landelijke of regionale geheel ziet.

3. Nu is er, meenen wij, onder de Gereformeerden geen verschil over wat wij onder *a.* hebben aangeduid. Allen hebben bezwaar tegen de wereldkerk in Roomschen zin ²⁾, en willen erkennen, dat de *ecclesiae particulares* een rijke verscheidenheid kunnen vormen binnen de ééne *ecclesia universalis*, ook in de wereld, die in Christus van de verdeeldheid principieel is verlost ³⁾. Daarop doelt zeker *Greydanus*, als hij zegt, dat men van pluriformiteit pas kan spreken bij de ware Kerk, doch niet hiermee de onderscheiding ware en valsche Kerk mag wegdoozelen ⁴⁾. En hiermee komt ook niet in strijd wat *Schilder* bedoelt, als hij zegt, dat de rassen in Christus verzoend zijn, en dat, indien de nationale verscheidenheid verschillende Kerken zou rechtvaardigen, dit ook zou doen de verscheidenheid van stand, ontwikkeling, e.d. ⁵⁾.

Hier kan ieder instemmen met de beeldspraak van *Kuyper*, dat het licht breekt in de kleuren van den regenboog, en de eene plant zich ontwikkelt tot verscheidene stengels. En ook zijn verdere argumentatie, waarbij de pluriformiteit wordt gezien als een werk van Gods scheppingsgrootheid, en bijbelsche voorbeelden van verscheidenheid worden genoemd, wordt hier stellig door ieder aanvaard ⁶⁾.

4. Maar, *Kuyper* bedoelde daartoe volstrekt niet de draagwijdte van zijn beelden en argumenten te beperken, doch sloot het onder *b.* genoemde openlijk, en het onder *c.* aangeduide impliciet, er bij in. Immers noemde hij ook de verschillende geestelijke structuur als een oorzaak van verscheidenheid; wees voor de verschijning van de pluriformiteit juist op den toestand, die na de Reformatie bestond; en knoopte daaraan vast zijn bekend betoog over de pluriformiteit van de waarheid. En van dit alles zei hij, dat de eene wereldkerk niet kon blijven bestaan, maar moest uiteenvallen in verschillende Kerken, niet allereerst door de zonde, maar

¹⁾ Soms worden daarbij de Kerk als organisme en als instituut verward; cf *Dijk*, a.w. p. 35: „Buiten het meest zuivere instituut worden in kerkelijke gemeenschappen of ook in secte en vergadering tal van waarachtige Christenen gevonden, die in persoonlijke godsvrucht en ijver voor het rijk des Heeren bij de leden der meest zuivere Kerk geenszins achterstaan.” Wat heeft dit met de „pluriformiteit” te maken?

²⁾ cf. *Kuyper*, *Gemeene Gratie* III, 237; ook de Reformatoren zelf ijverden, bij alle streven naar gemeenschap der Kerken, nimmer voor zulk een wereldinstituut.

³⁾ Dat *Calvijn* met de *ecclesia universalis* een soort samentelling van de instituten zou hebben bedoeld, lijkt ons uitgesloten.

⁴⁾ *Friesch Kerkblad* 1917, no. 35 vv.

⁵⁾ *Reformatie* 8 Maart 1935.

⁶⁾ a.w. p. 235. v.v.

vooral door innerlijke, in den rijkdom van Gods werk liggende factoren ¹⁾.

Ook B a v i n c k komt in dezelfde lijn, als hij de eenheid der Kerk door en sedert de Reformatie als verloren ziet en daaraan zijn beschouwing over de pluriformiteit verbindt. Al ligt het accent bij Bavinck anders, omdat hij meer de theologie dan de Kerk bespreekt en waar hij meer nadruk legt op het ontstaan door de zonde ²⁾.

In dezen zin nu wordt de pluriformiteit der Kerk door de Gereformeerden niet meer eenstemmig aanvaard.

H e p p is misschien wel de meest consequente volgeling van K u y p e r — van den zich zelf ontrouwen K u y p e r, zegt S c h i l d e r — op dit punt. Hij beschouwt het loslaten van de pluriformiteit als epigonisme, dat de moeilijkheden van de practijk niet aan durft. Hij spreekt van het standpunt der pluriformiteit als „breed” en „nobil”. Met K u y p e r ziet hij in de pluriformiteit, ja, ook wel gevolg der zonde, maar tevens zeer sterk den rijkdom van het leven, door God gewerkt. Hij ziet de uitspraken van C a l v i n en van de S y n o p s i s over de ecclesia universalis en de ecclesiae particulares, en hun houding, waarbij zij de Augsburgsche confessie erkenden en bij Rome nog vestigia der Kerk aannamen, als een erkennen van de pluriformiteit ³⁾.

Ook bij D i j k vinden wij in vele opzichten denzelfden gedachtengang, al legt hij meer nadruk op het zondige van de verdeeldheid en al is de hoofdoepzet van zijn betoog om aan te toonen, dat de Geloofsbelijdenis de leer der pluriformiteit niet uitsluit en dat het „buiten de Kerk geen zaligheid” niet slaat op het instituut der Gereformeerde Kerk. Wel is bij deze uitdrukking ook sprake van de zichtbare Kerk, maar dan niet genomen alleen als instituut, doch als ecclesia universalis, die volgens Dijk niet institutair, althans niet alléén institutair bedoeld is. Zij omvat volgens hem alle prediking des Woords en allen, die deze prediking hooren. Bij de plaatselijke Kerken daarentegen valt alle nadruk op het instituut. De Confessie wordt alleen recht verstaan, als wij in aanmerking nemen, dat men daar niet bedoelde de scherpe onderscheidingen te maken, die wij heden formuleeren, en niet zich wetenschappelijk correct en nauwkeurig dacht uit te drukken. Vandaar dat ook met „ware Kerk” niet zonder meer een bepaald instituut is bedoeld en evenmin met „valsche Kerk”. Het is een omschrijving van het schriftuurlijk ideaal, een definitie, wel in woordkeus aan de practijk georiënteerd, maar die niet uitsluit het praedicaat „ware Kerk” toe te

¹⁾ Gemeene Gratie III, p. 240, 244.; Encyclopaedie II, 615, 618 v. Over de discussie inzake de pluriformiteit der waarheid zie vooral Bensdorps Apologetica.

²⁾ Gereformeerde Dogmatiek I, 71, v., IV, 314, 343 v.

³⁾ Almanak N.D.D.D. 1934.

Voor H e p p is de ecclesia universalis schijnbaar wél een soort optelsom van de instituten, al wordt niet duidelijk, hoe dit is te verstaan.

Verder is bekend, dat H e p p de bewijzen voor de pluriformiteit zelfs ziet in de verscheidenheid der gemeenten van Openbaringen 1-3; in de verscheurdheid van 1 Corinthen; ja ook de grondslag gelegd vindt in Matth. 16: 18, v.v., zoodat hij het gezegde van K u y p e r, dat het N.T. de pluriformiteit niet kent, niet geheel onderschrijft.

Wat de Gereformeerde confessies aangaat, vindt H e p p vooral in de confessie van Westminster de pluriformiteit duidelijk beleden.

Hij kent zuivere en minder zuivere Kerken, waarbij hij ook wel wil spreken van meerdere of mindere deformitas en impuritas, zoodat ook de Gereformeerde Kerken een zekere deformatie bezitten.

Onder pluriformiteit verstaat hij steeds de geheele veelheid der kerkelijke instituten.

kennen aan een instituut, dat aan de kenmerken slechts gebrekkig beantwoordt ¹⁾.

Deze gedachte nu, n.l. dat dit ook pluriformiteit is, heeft veler instemming verworven, althans in hoofdlijn.

Jansen ziet als „voorwerpelijk principie” van de pluriformiteit de verscheidenheid in Gods werken, en als „onderwerpelijk principie” de vrijheid van conscientie, de vrijheid van eeredienst en de practijk van het kerkelijk leven. Hij oordeelt, dat de waarheid Gods te rijk is om in één kerkvorm te worden beleden, zoodat elke Kerk een eigen type vertoont, haar belijdenis in een eigen vorm uitspreekt ²⁾.

Honig acht wel de pluriformiteit mede door de zonde, maar toch ook door de grootheid van Gods werken veroorzaakt, en wil met de pluriformiteit zelfs rekening houden bij de kerkelijke censuur; men moest tegen iemand kunnen zeggen: „Misschien behoort gij wel tot het Koninkrijk Gods, maar gij behoort niet tot de Gereformeerde Kerk” ³⁾.

En vele anderen hebben in verwanten geest gesproken, zooals b.v. Grosheide op de conferentie van Ger. Predikanten in 1932. ⁴⁾.

Men spreekt hier liever niet in concreto van ware en valsche Kerk, maar van meer of minder zuivere en meest zuivere, ja zelfs wordt gehoord de uitdrukking: meer of minder gedefformeerd. Zuiver en zonder deformatie is geen Kerk; daarom kan de pluraliteit van Kerken ook niet anders dan als pluriformiteit worden gezien.

Tegen dezen gedachtengang nu komt Schilder krachtig in verzet. Hij acht, dat Calvin en de Synopsis door Hepp grondig zijn misverstaan en deels onjuist geciteerd. Deze vaders dachten er niet aan de Roomsche, de Luthersche en de Gereformeerde Kerk als verschillende vormen van de Kerk van Christus te beschouwen. Dat bewijzen hun scherp veroordeelende uitspraken wel anders. ⁵⁾

Wat Kuypers aangaat, Schilder tracht in den breede aan te toonen, dat Kuypers in dezen onzeker en onaf is; Kuypers is „op een vluchtheuvel beland, waarvan wij hem af moeten helpen, zal hij weer aan het levende verkeer deel nemen” ⁶⁾.

Tegen het vorm-wezen-schema keert Schilder zich, en betoogt,

¹⁾ Buiten de Kerk geen zaligheid a.w.

Over de bedoeling van de confessie met het woord „Kerk” in de verschillende artikelen is nog al verschil van opinie. Zie de rapportliteratuur inzake het gravamen Buizer in 1917 v.v. te vinden o.a. bij Dijk en verder bij Steen, De Kerk, passim.

²⁾ Chr. Encyclopaedie, sub voce. IV, p. 584 v.v.

Jansen verstaat art. 29 Confessie wel concreet, maar meent, dat deze tegenstelling van ware en valsche Kerk in de practijk niet vol te houden is.

³⁾ Verslag referaat en discussie Ger. Theol. Tijdschrift 1916, p. 267 v.v.

Lindeboom betoogde daar, dat de belijdenis de pluriformiteit leert.

Aalders daarentegen wilde de pluriformiteit enkel aan de zonde toeschrijven, cf. Dijk. a.w. p. 36 noot.

⁴⁾ Verslag Ger. Theol. Tijdschrift Juli 1932. Grosheide wilde vooral het historische niet te veel nadruk verleen; Schouten van Amsterdam was daarin zijn meest felle opponent; hij neigde tot den eisch, dat een ieder zich bij de Gereformeerde Kerk te voegen heeft.

⁵⁾ Reformatie 9 Febr. 1934. v.v.

⁶⁾ ib. 21 December 1934 v.v.

dat dit hier althans in het geheel niet op gaat. Hij wil waarschijnlijk wel van „Kerken” spreken, maar dan van pluraliteit en niet van pluriformiteit. En dan deze pluraliteit zóó zien, dat goed uit komt, hoe de Reformatie is blijven steken, vroeger en later, en dat daardoor de Kerken naast en tegenover elkaar zijn komen te staan. ¹⁾

Schilder heeft hier zijn beschouwingen niet uitgewerkt, zooals dat wel Steen heeft gedaan ²⁾. Hoewel deze hoofdzakelijk zich orienteert aan de geschillen, die wij onder c. hebben genoemd, sluit hij toch zeker ook de voorgaande in zijn beschouwing in. Zijn gedachtengang is deze, dat de waarheid niet tweeërlei kan zijn, en dat dus de eene Kerk niet tegenover de andere kan staan met „ja” tegenover „neen”, en toch een hoogere eenheid beide kan verbinden ³⁾.

Uit het gebod der Schrift deduceert Steen, dat wat niet mág, ook niet kán, ongeveer op de wijze, als de Roomsche ethici dit met de onontbindbaarheid van het huwelijk doen.

De Kerk is juist de eenheid der geloovigen met Christus en met elkander, en niet-eenheid is dus met het wezen der Kerk in strijd, beteekent in feite de opheffing der Kerk. ⁴⁾

De vaderen waren inconsequent. Steen wil blijkbaar daar, waar de Gereformeerde Kerk (nog) niet is, de Roomschen e.a. wel als Kerk erkennen (de Hervormde Kerk ook?). Maar overigens zegt hij, dat de waarlijk geloovigen in den diepsten zin lid zijn van onze Kerk (sic!) ⁵⁾.

5. Inzake de derde onderscheiding (om eens een neutraal woord te gebruiken) is het verschil minder groot.

In de practijk, waar niemand zich geroepen voelt, blijkbaar, om protest aan te teekenen tegen de correspondentie der Gereformeerde Kerken met Kerken in het buitenland, die tegenover elkaar staan in deze verhouding ⁶⁾.

En in de theorie, waar ook door „voorstanders der pluriformiteit” deze gescheurdheid soms van den mooien en vergoelijkenden naam wordt uitgesloten. ⁷⁾

Dit is wel een inconsequentie. Eenerzijds zou het niet als Kerk willen erkennen van, zeg, de Hervormde Kerk in Nederland zeer zeker de correspondentie met de Reformed Church in Amerika verbieden.

En anderzijds is toch het conflict Roomsche-Gereformeerd van het Hervormd-Gereformeerde niet zóó en in dié richting wezensverschillend,

¹⁾ ib. 8 Nov. 1935; Verslag Ouderlingen Conf. Rotterdam, Ref. 12-8. cf. de polemiek van Schilder met de „Rotterdammer” over de uitdrukking, dat God de Chr. Geref. kerk heeft groot gemaakt.

²⁾ De Kerk; Kampen 1936.

³⁾ a.w. p. 106. v.

⁴⁾ a.w. p. 98, 99, 104, 113.

⁵⁾ a.w. p. 103, 112. Cf. Schilder, Ref. 14 December 1934.

⁶⁾ De Gereformeerde Kerken voeren correspondentie met: In Schotland: „The Free Church of Scotland”, „The Church of Scotland”, en „The United Original Secession Church of Scotland”. In America: „The Christian Reformed Church of North America” en „The Reformed Church of America”. In Zuid-Afrika: „De Gereformeerde Kerk van Zuid-Afrika” en „De Nederduitsch Gereformeerde Kerk van Zuid-Afrika”.

⁷⁾ Pollmann in een recensie van Steens boek in het Ger. Theol. Tijdschrift; Jansen, a.a., die bij de gescheidenheid van de Gereformeerden in Nederland spreekt van „haeresie” en „schisma”.

dat het eerste wél en het tweede niét onder de pluriformiteit valt. Of is er zoo'n onderscheid tusschen het gescheiden bestaan van Luthersch en Gereformeerd met dat van de Christelijke Gereformeerde Kerk en de Gereformeerde Kerken, dat daarbij tweéelei maatstaf past naar dezen kant.

Trouwens, de bestrijders van de pluriformiteit brengen hier wel degelijk het niet-de-waarheid-willen-prediken in het geding. ¹⁾

Voornamelijk echter wordt hier het pleit gevoerd over de wettigheid. Waar zeker hier en daar de kenmerken der Confessie aan een Kerk niet kunnen worden ontzegd, beslist de wordingsgeschiedenis over de kerkvraag. Men kan daarbij de historie zooveel mogelijk laten rusten en de Kerken naast elkaar zien; men kan ook de vraag stellen, of déze groep van geloovigen, of dit instituut het recht heeft als kerkinstituut op te treden en of er wel op één plaats naast elkaar meerdere wettige Kerken van Christus kunnen bestaan. Hierop legt S c h i l d e r veel nadruk; trouwens ook ten opzichte van Roomsche en Gereformeerde b.v.

6. Nu moet men m.i. wel onderscheiden. Dat men de heerschende verdeeldheid der Kerk niet maar kan verstaan als voor een groot deel variatie en met den naam „pluriformiteit” bestempelen, lijkt mij door S c h i l d e r e.a. met klemmende duidelijkheid aangetoond.

De strijd in belijdenis, b.v. tusschen Roomsche en Gereformeerde, en het menigvuldig spreken der Reformatoren van het pauselijk instituut als van de valsche Kerk, laat geen verdoezeling toe. De belijdenis heeft zeker de trekken voor het beeld van de valsche Kerk aan de Roomsche ontleend, al meenen wij, dat de visie van D i j k op haar bedoeling in hoofdzaak de juiste is. Het erkennen van elementen der Kerk bij Rome, het spreken van vestigia, en het erkennen van geloofseenheid met de Lutherschen is nog geen pluriformiteitsbeschouwing, als door H e p p e.a. ontwikkeld.

Ook mag o.i. niet de strijd der laatste eeuw worden gedegradéerd tot een uiteengaan van wat gevarieerd was en van wat met elkaar niet best harmonieerde door verschillende geestelijke structuur. Het naast elkaar bestaan van verschillende Kerken, al of niet met dezelfde confessie, mag nimmer worden goedgekeurd of als een variatie beschouwd, die alleen op een droevige wijze is ontstaan.

Er mag maar één Kerk van Christus zijn, al is er ruimschoots plaats voor de pluriformiteit als onder a. aangeduid.

Toch, al is er van een d e j u r e erkennen van meerdere Kerken geen sprake, dat wil nog niet zeggen, dat ook een d e f a c t o ontkennen van het Kerk-zijn van meerdere instituten geoorloofd is ²⁾.

In de verhouding Roomsche-Luthersch-Gereformeerde is nog wel iets anders dan tegenstelling, ook als kerkinstituut. Niet alleen als de gezamenlijke geloovigen tegenover ongeloof en verval vertegenwoordigen zij met elkaar een deel gehoorzaamheid aan de geboden des Heeren; ook als Kerken brengen zij in de (ten deele) onderworpenheid aan het Woord God gezamenlijk iets tot openbaring van wat Christus in de institueering der Kerk

¹⁾ S c h i l d e r in de Reformatie van 8 November 1935.

²⁾ cf. S. G. de G r a a f, Kerk en kerk; publicatie van de Reunisten verg. van N.D.D.D., p. 17 v.

gebiedt. Dat de Roomschen en de Lutherschen niet Gereformeerd worden is niet énkél ongehoorzaamheid; deze ongehoorzaamheid is vermengd met practische gebondenheid aan wat geen zonde is. En de kenmerken der Confessie zijn ook, schoon gebrekkig, hier en daar aanwezig.

En ditzelfde geldt, soms in versterkte mate wat de kenmerken aangaat, in de laatste door ons signaleerde verhouding. De Gereformeerde Kerken hebben terecht zich tot de Christelijke Gereformeerde Kerk gericht in haar eenheidspogingen, niet beleefdheidshalve enkel, maar ook met een de facto als Kerk erkennen van deze onwettig afzonderlijk optredende formatie. En wat de Hervormde Kerk aangaat, nog steeds is niet herroepen de houding van de Kerken der Doleantie, waarbij zij zich richtten tot de afzonderlijke plaatselijke Kerken onder het Synodaal Bestuur en deze uitnoodigden met haar samen te vergaderen en samen de eenheid te beleven. En deze houding was o.i. juist.

De vraag, of een Hervormde b.v. zijn Kerk heeft te verlaten en zich bij de Gereformeerde Kerk ter plaatse te voegen zonder meer, wordt door niemand minder dan Schilder ontkennend beantwoord ¹⁾.

Toch zou men het wel van dien kant kunnen bezien, dat men zegt: Hijzelf of zijn vader is ongehoorzaam geweest aan Christus' gebod, toen hij zich niet voegde onder den wettigen kerkeraad ter plaatse in de dagen van de Doleantie. En nu is er maar één herstel van deze fout, n.l. alsnóg gehoorzaamheid te toonen door het alsnóg te doen. Schilder trekt die consequentie niet en o.i. terecht.

Want de zaak is niet zoo simpel als men het wel voorstelt.

Een instituut kan wel onwettig zijn, maar daarom nog wel de facto Kerk zijn. En het geheel kan wel den naam „Kerk” hebben verloren of nimmer terecht bezeten, terwijl toch het plaatselijke instituut, hoewel in ongehoorzaamheid levende door ook te gehoorzamen aan menschen, wel als Kerk wordt erkend.

Dan behoeft men nog niet van meer of minder gedefformeerd te spreken. Als kerkelijk instituut erken ik de Gereformeerde Kerken niet als gedefformeerd. Indien ik dat deed, zou ik in concreto moeten aanwijzen, waarin die deformatie bestond en tot reformatie den stoot geven.

Maar, al kan men andere instituten naast de Gereformeerde Kerken nimmer in hun afzonderlijk staan als wettig bestaand erkennen, en al kan men niet op deze verscheurdheid den naam „pluriformiteit” toepassen, daarom kan men nog wel van gedeformeerde Kerken en scheurkerken erkennen, dat zij Kerken zijn.

Wij komen tot de conclusie, dat er een werkelijke pluriformiteit der Kerk bestaan mag en bestaat en bestaan moet.

Maar tevens constateeren we daarbij, dat er een verscheurdheid der Kerk en een strijd der instituten is, die niet voor het oordeel der Schrift kan bestaan en door de Confessie geoordeeld wordt. Zij moet worden gehaat en bestreden, deels door het belijden en verdedigen der waarheid

¹⁾ Zie Ref. 14 Dec. 1934; cf. het debat over de Afscheiding en de serie artikelen over Verbondsgehoorzaamheid. „Men moet in eigen huis reformeeren”, zegt Schilder. Is hiermee niet het kerk-zijn erkend?

tegenover den deformeierenden leugen in het (ten deele) valsch belijden; deels door het weerleggen van de schijnargumenten, waarmee een verscheurdheid van wat niet gescheiden behoefde te zijn, wordt bemaneld.

Als de „voorstanders van de leer der pluriformiteit” goed onderscheiden ware pluriformiteit en zondige verscheurdheid; en als de „tegenstanders” van deze „leer” ook andere instituten als Kerk erkennen, is het verschil inzake deze vraag niet zoo groot als wel bijeen eersten aanblik lijkt. En komen beiden in harmonie met de practische houding der Gereformeerde Kerken, die de gescheurde en gedeformeerde Kerken menig keer de facto als Kerk erkennen, en die aan den anderen kant, o.a. in de weigering om samen op te trekken en kerkenbonden te vormen, duidelijk uitspreken deze verscheurdheid nimmer te willen eerbiedigen en als variëteit in de Kerk van Christus te erkennen.

Want de Kerk van Christus behoort één te zijn en de variatie kan alleen die zijn van de geloovigen onderling, van de plaatselijke Kerken naast elkaar, en van de regionale Kerken naar volkskarakter, historie en aanleg.

K. SIETSMA.

Over de verhouding van Philosophie en Theologie.

Dr. A. J. Rasker; De ethiek en het probleem van het booze. Een studie naar aanleiding van de ethische en godsdienst-philosophische geschriften van Immanuël Kant. Assen, Van Gorcum & Comp. N.V. 1935.

Het probleem der verhouding van philosophie en theologie.

Over de verhouding van philosophie en theologie te spreken kan tweëerlei zin hebben: een theologischen en een philosophischen zin; tertium non datur.

Wanneer men met theologischen zin spreekt over de verhouding van philosophie en theologie, dan beteekent dit alleen, dat daardoor de gelegenheid der theologie, positief, of negatief, wordt gediend. Hetzelfde geldt van het philosophische aspect. Onder de uitgesloten derde mogelijkheid verstaan wij echter een algemeen aspect op deze verhouding, dus een meer-dan-philosophischen en tegelijk meer-dan-theologischen zin, die deze verhouding van philosophie en theologie zou kunnen hebben.

Toch is het juist die derde uitgesloten mogelijkheid, die er meestal toe brengt, om over deze verhouding te gaan spreken.

Men stelt zich op een afstand van die beide en denkt zich die beide in onderlinge verhouding, als deelen van één geheel, als faculteiten aan één universiteit, als onderdeelen zelfs van één faculteit. Wanneer er zin is in deze onderlinge verhouding, dan moet er ook samenwerking van beide zijn voor eenzelfde doel. Bij nadere vergelijking van beide onderling blijkt

het, dat door beide op velerlei wijze aan eenzelfde doel wordt gewerkt. Gaat het niet bij beide om denzelfden mensch, om dezelfde waarheid en goedheid, om dezelfde werkelijkheid? Men kan aan deze reeks nog heel wat begrippen toevoegen; beperken wij ons echter tot het eerstgenoemde: den mensch. Als het dezelfde mensch is, die, filosofisch gesproken, de drager is van de rede, en aan wien, theologisch gesproken, Gods Woord wordt verkondigd, dan kunnen die beide: filosofie en theologie, rede en openbaring toch samenwerken tot hetzelfde doel: een beter begrip van den mensch?

Hier hebben we een humanistisch aspect, een humanistisch motief tot samenwerking van filosofie en theologie.

Maar zoo'n humanistisch aspect op de verhouding van theologie en filosofie is alleen mogelijk, wanneer dat filosofisch en theologisch verantwoord is. Is dit niet mogelijk, dan moet dit immers filosofisch en theologisch als onzin worden verworpen. Is die verantwoording wel mogelijk, dan kunnen we nooit te doen hebben met een meer-dan-filosofisch, of meer-dan-theologisch aspect op de zaak. Het kan theologisch immers nooit te verantwoorden zijn de filosofie als component in haar streven te beschouwen, tenzij dat het bij die component om hetzelfde streven gaat. Van de filosofie moet m.m. hetzelfde gezegd worden. Dit zou dus veronderstellen, dat filosofie en theologie beide oorspronkelijk van humanistischen bloede zijn, dat zij met den mensch hetzelfde bedoelen, en elkander dus kunnen aanvullen. Kan dit niet aangetoond worden, dan brengt samenwerking van filosofie en theologie niet een plus, maar een min in onze kennis van den mensch; die leidt dan tot een oncritische, naïeve begripsverwarring.

Hetzelfde valt te zeggen over de samenwerking van filosofie en theologie t.o.v. de kennis der waarheid, goedheid, en der werkelijkheid. In plaats van humanisme, moeten we dan spreken over idealisme en realisme; zij moeten eveneens filosofisch en theologisch verantwoord kunnen worden; anders brengen zij een groote verwarring.

Onze conclusie uit deze voorafgaande beschouwing is, dat de theoloog scherp zal moeten toezien, of een dergelijke humanistische, idealistische of realistische verwantschap met de filosofie aangetoond kan worden, alvorens hij zich al filosofieerende iets laat toevoegen of afdoen aan de zaak, die hij als theoloog heeft te dienen. Van den filosoof zal omgekeerd hetzelfde gezegd moeten worden. Anders ontstaat er een verwarring, die voor theologie en voor filosofie de verderfelijke gevolgen kan hebben.

Het standpunt van Dr. A. J. Rasker.

De lezers hebben met het standpunt van Dr. A. J. Rasker tegenover deze verhouding kennis kunnen maken door een artikel van zijn hand, getiteld „Natuur en Genade”, gepubliceerd in dit tijdschrift April 1935, blz. 81 vv. Het handelt over de bekende strijd tusschen Barth en Brunner over het aanknoopingspunt in de theologie, en geeft een heldere en belangwekkende uiteenzetting over de vraag, hoe Brunner, die oorspronkelijk met Barth naar de waarheid van het sola gratia in de theologie zocht, er later toe gekomen is, om „die andere Aufgabe der Theologie” (De titel van zijn veelbesproken artikel in *Zwischen den Zeiten* 1929 III Blz. 255 vv), dwz. de taak, om voor de genade-verkondiging een aanknoopingspunt

te zoeken bij den natuurlijken mensch, op zoodanige wijze naar voren te schuiven, dat Barth daardoor het sola gratia principieel verloochend achtte. Dat aanknoopingspunt is niet alleen negatief van karakter, n.l. de nood van den natuurlijken mensch; maar Brunner veronderstelt daarbij positief, dat de natuurlijke mensch er toe gebracht kan worden zijn nood zoo in te zien, dat hij verstaat, dat alleen de boodschap van Gods genade in dien nood kan voorzien. Daartoe is noodig een z.g. eristiek, die de dubbele taak heeft, door filosofische critiek de dwalingen van de „Vernunft” te ontdekken als halve waarheden, en deze vervolgens te vervullen door de heele waarheid van het christelijk geloof. Verder moet een theologia naturalis aantoonen, dat die filosofische critiek te doen heeft met overblijfselen van het beeld Gods in den mensch. M.a.w. Brunner komt er toe, om naast de openbaring van Gods genade in Christus, een natuurlijke openbaring te veronderstellen.

Ondanks al zijn pogingen, om deze ontwikkeling van Brunner te begrijpen, moet Rasker toch het principieele „Nein!” van Barth tegen deze ontwikkeling onderstrepen. Hij wijst niet alleen Brunners theologia naturalis af, maar ook diens eristiek, omdat deze de structuur van zijn theologie gaat begeerschen. Wel laat Rasker ruimte open voor een eristiek, die omgekeerd zijn structuur van de theologie ontvangt.

Uit Raskers artikel blijkt, dat er volgens hem van een oorspronkelijke verwantschap tusschen filosofie en theologie geen sprake kan zijn. Wel treffen wij bij hem een grootere belangstelling in de eristiek, in de verhouding van de theologie tot de filosofie, aan, dan wij bij Barth vinden.

Hieruit begrijpen wij voor een gedeelte, wat zijn bedoeling is met het hier boven genoemde proefschrift, waarop hij in October van 1935 te Groningen promoveerde. De titel: „De ethiek en het probleem van het booze”, en nog meer de ondertitel: „Een studie naar aanleiding van de ethische en godsdienstphilosophische geschriften van Immanuël Kant” wijzen er op, dat wij hier voornamelijk met een wijsgeerig-ethische studie te doen hebben. In de inleiding (blz. 9) lezen wij, dat het proefschrift ontstaan is uit het interesse van den S. voor de verhouding van filosofie en theologie, en voornamelijk tot doel heeft de filosofie recht te zetten tegenover de theologische critiek van Gogarten, Brunner e.a., en daardoor tegelijkertijd de theologie te dienen, „die de kracht van haar probleemstelling op haar eigen terrein en uit haar eigen oorsprong behoort te vinden.” Wij begrijpen Raskers bedoeling als een rechtzetten van de filosofie tegenover een beknelling en een denaturatie, die niet alleen de theologie, maar ook de filosofie ondervindt van hun aangenomen onderlinge verwantschap. Daarvan moet ook de filosofie worden bevrijd, even goed als de theologie.

De wijze, waarop Rasker dit plan wil uitvoeren, blijkt uit het overzicht van zijn dissertatie. Hij neemt zijn uitgangspunt bij Kants transcendentale deductie in de Kritik der reinen Vernunft, ontwikkelt daarnaar zijn „ethische vooronderstellingen” (eerste deel), past die vervolgens toe op het probleem van het booze (tweede deel), en vergelijkt het aldus verkregen filosofische begrip van de boosheid met het theologische begrip zonde in de korte „schets van de theologische probleemstelling” (derde deel). De bedoeling is dus filosofie en in het kort ook theologie tot hun recht

te laten komen, in hun onderlinge verhouding zuiver te stellen.

Bij het doorlezen van de dissertatie bemerken wij echter tot onze verrassing, dat het in de dissertatie niet blijft bij een zuivering van filosofie en theologie in hun onderlinge verhouding. Uit het van Kant afwijkend filosofisch betoog blijkt, dat de filosofie wel degelijk een doel nastreeft, waarbij zij de theologie niet missen kan, zonder tot scepsis te vervallen; eenzelfde doel dus eigenlijk, als de theologie nastreeft. De filosofie krijgt ten slotte bij Rasker een verwijzingskarakter naar de theologie.

Hoe is dit met het oog op zijn hierboven omschreven standpunt mogelijk? Wij beantwoorden deze vraag voorloopig, door er op te wijzen, dat de S. zich van zijn filosofisch en zijn theologisch uitgangspunt losgemaakt heeft, en een doel gevonden heeft, ten opzichte waarvan hij beide kan zien in onderlinge samenwerking. Dat doel blijkt te zijn het verstaan van de werkelijkheid. Wij hebben hier dus een realistisch motief in de dissertatie, dat wij eerst nader willen omschrijven.

Het realistische motief in Raskers dissertatie.

De werkelijkheid is niet een „geïsoleerd orientatiepunt” voor de filosofie (blz. 14); het gaat den S. om de gewone ervaringswerkelijkheid, waarvan ook Kant uitgaat, ondanks alle kritiek van onwerkelijkheid op zijn filosofie. In tegenstelling met Kant legt de S. echter den nadruk op de logische ondoordringbaarheid van die werkelijkheid. Met logische analyse, rationeele wetten, formeele schema's verstaat men de werkelijkheid niet. De rede moet daarom vragen, ja, luisteren; zij moet „vernehmende Vernunft” zijn. Dan blijkt, dat de filosofie niet alleen te doen heeft met een rationeel te bepalen waarheids- en goedheidsidee, en een rationeel-moreel te bepalen begrip van de boosheid; maar met, wat de S. noemt, „vreemde waarheid, vreemde goedheid, huiveringwekkende vreemdheid der boosheid.” Deze hebben niet alleen een a-rationeel, maar meer nog een ir-rationeel karakter; zij vallen niet alleen buiten de ratio, maar doorbreken ook het rationeel systeem; zij worden niet verondersteld zich in een speculatieve werkelijkheid buiten het menselijk bewustzijn te bevinden, maar zich binnen het menselijk bewustzijn te bevinden, deel uit te maken van de gewone menselijke werkelijkheidservaring.

De filosofie heeft met hen niet alleen te doen als met zaken, die haar wezenlijk vreemd zijn, waartegenover zij alleen de houding van époque kan aannemen; maar de filosofie heeft dat vreemde tevens te erkennen als waarheid en goedheid.

Op grond van de positieve betekenis dier nieuw ingevoerde begrippen spreken wij hier van realisme. Zij zijn immers ingevoerd met de bedoeling de werkelijkheid beter te verstaan en tot haar recht te laten komen. De realiteit is hier dus het motief tot dit filosofieeren.

Soms neemt dit realistisch motief een meer humanistische of idealistische vorm aan; zoo b.v., waar de S. spreekt over de ontmoeting met den medemensch, als over „de contingente ontmoeting bij uitstek met de Idee der verwerkelijking” (blz. 89).

In elk geval blijkt, dat de S. zich, al filosofieerende over de werkelijkheid toch niet in de filosofie, maar daarbuiten bevindt; de filosofie een taak geeft, die zij niet volbrengen kan; en haar daardoor ten

slotte een verwijzingskarakter naar de theologie geeft, dat zij uit zich zelf niet heeft. In het bijzonder blijkt dit bij het begrip boosheid. Dit begrip vertoont een dusdanige huiveringwekkende vreemdheid, dat de filosofie er niet bij kan, en daarom naar de theologie, als naar een beter verstaan van dit begrip als zonde, verwijst. Concludeert men met H. Barth, dat de filosofie zich daarom met dit begrip niet hoeft op te houden, dan verwijderd men zich zóó ver van de meest urgente problemen der levenswerkelijkheid, dat men het eigen karakter daarvan niet meer ziet (aldus de S. blz. 125). Maar de urgentie van deze zaak is groter, dan de ontdekkingskracht der wijsgeerige bezinning.

Hier blijkt duidelijk, dat het realisme van den S. een meer-dan-philosophisch *m o t i e f* is. De werkelijkheid openbaart zich als een urgentie, zóó groot, dat zij de filosofie aandrijft tot theologie!

Consequentie uit Kant, of cirkelredeneering?

Twee redenen zijn er, om ons dit alternatief te stellen.

Ten eerste een formeel logische reden. Rasker neemt zijn filosofisch uitgangspunt bij Kants methode der transcendentale deductie in diens Kritik der reinen Vernunft, voert deze ook door in de Kritik der praktischen Vernunft, en komt door deze methode zoowel theoretisch als practisch tot resultaten, zooals hierboven omschreven.

Ten tweede. Belangrijker, dan deze formeele reden is de vraag, of men filosofisch kan bewijzen, dat de filosofie in laatste instantie moet verwijzen naar de theologie, tenzij dan door een cirkelredeneering, dwz. door reeds bij voorbaat te veronderstellen, wat men bewijzen moet. Het gaat ons niet om haarkloverij, maar om de vraag naar de mogelijkheid eener door Brunner verdedigde theologia naturalis, die volgens Barth en ook Rasker het gevaar is voor de theologie.

Wij nemen dus Raskers filosofisch betoog als een voorbeeld van zulk een filosofisch bewijs en vragen, of dit niet neer komt op een cirkelredeneering.

In critische navolging van Heinrich Barths „Philosophie der praktischen Vernunft” toont de S. op een scherpzinnige wijze aan, dat de doorvoering van de transcendentale deductie ons scherper voor de grens van de Vernunft stelt, dan bij Kant — tenminste in diens Kritik der praktischen Vernunft — het geval is. Echter, die grens heeft bij Kant alleen een negatieve beteekenis. Over wat aan geene zijde van die grens ligt, theoretisch gesproken, over het Ansichsein der dingen, valt filosofisch niets te zeggen, tenzij men tot ontologische speculatie vervalt. Volgens Rasker valt er echter over wat aan geene zijde van die grens ligt, filosofisch wél wat te zeggen. De bij Kant negatieve grens der Vernunft krijgt bij hem een positieve beteekenis; de rede komt voor die grens niet tot stilstand, maar ze wijst er over heen, naar een ander oorsprongsbegrip van de objectiviteit onzer kennis, naar vreemde waarheid. Daartoe voert hij in het begrip van logische contingentie, dat hij de plaats van Kants Ansich geheel laat innemen, met dit verschil, dat het hieronder begrepene verondersteld wordt zich niet buiten, maar binnen de menselijke werkelijkheidservaring te bevinden. Hij verstaat daaronder namelijk de rest van het niet-apriorische in onze ervaring, dat zich daaruit door logische analyse nooit laat wegdringen (blz. 23, 25 vv). Is dit begrip eenmaal in-

gevoerd, dan kan men den S. verder volgen op den weg, om de werkelijkheid als vreemde waarheid enz. te verstaan, waardoor de filosofie haar verwijzingskarakter naar de theologie krijgt.

Ons bezwaar gaat echter tegen de beteekenis, die de S. hecht aan dit begrip van logische contingentie. Het is ons niet duidelijk, waarom de S. tegenover de niet-apriorische rest in onze ervaring anders meent te kunnen staan, dan Kant tegenover het Ansich, namelijk met philosophische *epochè*; tenzij dan dat de S. toch tot ontologische speculatie vervalt, en daardoor de rest van het niet-apriorische verstaat als een apriori. Dan wordt zulk een begrip niet door transcendente deductie, maar door speculatie verkregen.

Daarom moeten wij besluiten, dat het den S. mogelijk is de filosofie naar de theologie te laten verwijzen door de invoering van het begrip van logische contingentie, omdat door dit begrip in de filosofie binnengevoerd is datgene, wat zij moet bewijzen.

Het zou ons in dit artikel te ver voeren het interessante betoog van den S. verder te volgen en na te rekenen op het terrein van de practische rede. Volstaan moet worden met de volgende aanduiding van onze critiek.

In twee opzichten wijkt de S. hier af van Kant: door de invoering van de transcendente deductie, en door het eerherstel van den hypothetischen imperatief. In het tweede vinden wij de zenuw van zijn betoog, niet in het eerste. Door de invoering van de transcendente deductie kan alleen worden bewezen, dat Kants kategorische imperatief niet meer dan formeele beteekenis heeft. Door transcendente deductie kan niet een concreet zedelijk gebod worden afgeleid. Wil de S. dan ook in de door Kant gediskwalificeerde hypothetische imperatief het eigenlijke concreet-zedelijke gebod vinden, dan moet nog iets anders verondersteld worden, dan hij door de transcendente deductie vermag. De „hypothese” dezer hypothetische imperatief is, dat het gebod, van over de grens der practische rede komt uit de schoot der werkelijkheid. Ergens noemt de S. het Lot als gebieders.

Het realisme en de theologie.

In het voorgaande toonden wij aan, dat de S. door een realistisch motief buiten de grenzen van de filosofie is getreden, en deze, terwille van het beter verstaan van de werkelijkheid, verwees naar de theologie. Vinden wij nu in de korte theologische schets ook sporen van datzelfde realistische aspect, waardoor de theologie van buiten af gekarakteriseerd wordt als medewerkster tot het verstaan van de werkelijkheid?

Wij moeten antwoorden: neen. Althans, wat daarop wijst is slechts zeer vaag. De S. neemt een formeele analogie tusschen theologie en filosofie aan in de methode der transcendente deductie (waarbij als voorbeeld genoemd wordt de eerste uitgave van Barths *Prolegomena*; dat de tweede uitgave hiervoor minder gemakkelijk tot voorbeeld zou kunnen dienen, wordt echter verzwegen); voorts wordt er op gewezen, dat de filosofie een practisch pastorale beteekenis kan hebben voor den theoloog; daarbij wordt er echter op gewezen, dat de voorafgaande wijsgeerige overwegingen geen theologische beteekenis hebben (blz. 182; maar in de noot op blz. 156 staat het omgekeerde); tenslotte wordt de eristiek van Brunner lang niet zoo scherp afgewezen, als in het hierboven genoemde *Vox*-artikel (zie vooral

de vage zin op blz. 180 bovenaan). Aan deze vage sporen hebben wij echter geen enkel duidelijk kenteeken, dat de S. zijn wijsgeerige overwegingen ook principieel theologisch wil waardeeren. Het is hem er integendeel om te doen de theologie van elke overheersching van een filosofisch gezichtspunt te vrijwaren.

Dus hebben wij hier een leemte in de dissertatie: de principieel theologische fundeering van de verhouding der theologie tot de filosofie ontbreekt.

Met de vervulling van deze leemte heeft de S. echter een voor hem niet gemakkelijke taak. Immers, om een uit zich zelf naar de theologie wijzende filosofie theologisch te waardeeren zal hij toch wel weer naar de door hem afgewezen theologia naturalis moeten grijpen. Het is niet mogelijk, om het alleen maar bij een practisch-pastoraal waardeeren te laten. Hoe kan iets op practisch-pastoraal gebied zonder principieel-theologische beteekenis zijn?

„Vreemde” consequenties.

In den aanvang van ons artikel poneerden wij, dat een verwarring in de verhouding tusschen theologie en filosofie voor beide de noodlottigste gevolgen kan hebben. Wij kunnen niet nalaten, hier enkele van zulke onverantwoordelijke consequenties in het boek van Rasker te lanceren.

Door zijn begrip van logische contingentie heeft de S. de deur geopend voor het verstaan van allerlei samenhangen, die rationeel causaal niet te begrijpen zijn. Zoo zijn daar de verborgen samenhangen, die worden verstaan door het occultisme, en door een veel „edeler” verschijnsel, „het christelijk geloof in een vrijheid Gods” (blz. 27). Hoe de S. deze waardeering „edeler” wil verantwoorden, weet ik niet, maar zij komt mij filosofisch vreemd voor, om er theologisch maar niet over te spreken.

Door het eerherstel van de hypothetische imperatief, als het concreet zedelijk gebod, worden filosofisch verschillende mogelijkheden opengelaten, wat de Gebieder zal zijn van dit gebod. Rasker stelt naast elkaar: het Lot, en God (blz. 87). Hij verduidelijkt de mogelijkheid, dat het Lot de gebieder is, met het boek van Mereschkowsky over Napoleon (blz. 64 v.v.). Ik weet niet, of wij met Kants formeele zedewet dan toch niet dichter bij het concrete zedelijke gebod zijn, dan met een dergelijke, volkomen willekeurige maatstaf als het Lot. De duivel treedt er mij wat al te bruut in naar voren, ondanks Mereschkowsky!

Aan wat voor consequenties zijn wij bij dit realisme niet prijsgegeven?

Karl Barth en de verhouding van theologie en filosofie.

Tot besluit een richtinggevend citaat uit Barths Credo blz. 158 en v. Gevraagd naar de verhouding van dogmatiek en filosofie, antwoordt hij: „Wenn wir den Mund auftun, so befinden wir uns im Bereich der Philosophie. Dass dies auch für die christliche Predigt und Dogmatik gilt, das erinnert uns auch an die „Fleischwerdung des Wortes”. Die Regel, die für den Theologen zu gelten hat, darf zunächst lauten: Es ist mir alles erlaubt ... aber — es soll mich nichts gefangen nehmen”. Met dien regel bedoelt hij te waarschuwen tegen het gebruik van filosofisch-

bepaalde termen in de theologie, met het oog op het gevaar, dat men zich theologisch van de wijs laat brengen door den filosofischen inhoud dier termen. Met filosofisch critische zuivering dier termen wordt theologisch niets bereikt, alleen verwarring gesticht. De theologie moet aan zulke begippen haar eigen zin geven. Overigens is er niets in de theologie, dat den theoloog weerhoudt om te filosofheeren; Barths herinnering aan de vleeschwording des Woords beteekent wel, dat hij het, ondanks alle, haast onvermijdelijk schijnende gevaren, getroost kan doen.

Opmerkelijk is, dat de vraag, waarom er dan — door den theoloog — gephilosopheerd wordt, hier niet aan de orde komt. Een theologisch antwoord op deze vraag is immers niet mogelijk; alleen een filosofisch antwoord. Zoo wordt de filosofie bewaard voor een meer-dan-philosophische urgentie, die haar ten slotte toch uit moet drijven tot een verkeerde theologie.

G. F. D. LOCHER.

Kroniek.

Het najaarswerk heeft weer zijn beslag op de Nederlandse theologen gelegd. Maar velen zullen niet het gevoel hebben, dat het werk weer begint, zozeer wordt er in deze jaren van het instituut zomervacantie afgeknabbeld. De Amerikaanse hoogleraar Wieman heeft eens erop gewezen, dat de wijzigingen in het culturele bestel, die zich vroeger in de opeenvolging der generaties voltrokken, nu binnen een enkele generatie plaats vinden, hetgeen het levensbesef van dezen tijd scherp doet verschillen van dat van vroeger tijden. De hierdoor veroorzaakte gejaagdheid van het menselijk bestaan bedreigt soms de rust der theologische bezinning, doch dringt de godgeleerdheid ook tot grotere intensiteit en tot doordenken van de meest centrale vragen. De studie der jongere Nederlandse theologen heeft onder de haar opgedrongen spanning geleden, doch zij schijnt zich in de laatste jaren te herstellen. Of iets dergelijks elders ook plaats grijpt — het zal wel verschillen in de verschillende landen. Doch er is reden tot grote vreugde, dat het internationale theologische gesprek dezen zomer wel de intensiteit, doch niet de gejaagdheid vertoonde.

Zien wij wel, dan zijn Amerika en Europa — om de Christenheid wat al te globaal in deze beide groepen te verdelen — met zeer verschillende verwachtingen naar Oxford en Edinburgh gereisd. Amerika, begerig naar contact met Europese theologie, begerig ook naar resultaten en actie, heeft haar tempo moeten inhouden, en heeft vooral in Oxford voldoening gevonden. De Europese kerken hebben wellicht even hoge verwachtingen gekoesterd; maar haar leiders en theologen hebben niet opgehouden tot reserve te manen. De stukken gaven daartoe de argumenten — de uitvoerige stukken, resultaten van een uiterst gedegen voorbereiding. Zij toonden bij voorbaat, dat alleen hij door de oecumenische congressen bevredigd zou worden, die geloofde in de vruchtbaarheid van een gesprek op Christelijken grondslag. Edinburgh sprak niet onduidelijk, dat men één was in het op Christus gegrond geloof, en dat men alleen in de uiterlijke vormen in Christus gescheiden was. — De officiële rapporten zijn nog

niet uit, de resoluties en suggesties zijn door de kerken nog niet aanvaard en uitgevoerd, elke weergave zal dus voorlopig zijn.

De Oxford-conferentie over Kerk, Gemeenschap en Staat kon haar werk niet opbouwen, voor het grondprobleem was uitgestreden: of het Christendom richtlijnen voor het politieke leven mag geven of niet. Brunner moet wel het laatste verdedigen, het evangelie is enkel kritisch ten opzichte van de cultuur. Doch de conferentie verwerpt praktisch de Zwitserse houding, en haar boodschap is voorzichtig maar resoluut. Wanneer daar staat, dat „Christenen hebben een dubbele taak: getuigenis af te leggen van hun geloof binnen de maatschappelijke ordening en alle maatschappelijke instellingen in het licht van het verstaan van Gods wil te toetsen”; wanneer wel de oorlog „onvoorwaardelijk veroordeeld” wordt maar het aan den enkeling wordt overgelaten of hij vecht of niet — dan zou men dialectische tonen kunnen beluisteren. Maar in de onderschikking van de staatssouvereiniteit aan evangelische gerechtigheid; in de positieve richtlijnen voor een te vernieuwen maatschappelijk bestel (Amerikaanse invloed?), in verscheidene vruchtbare zakelijke voorstellen liggen constructieve elementen geborgen. Het realisme van deze voorstellen is al meer geroemd, realisme zowel in de open erkenning der onderlinge verschillen op vele punten, als in het inzicht in de maatschappelijke verhoudingen. Tot dit laatste heeft de medewerking van vooraanstaande leken zeker bijgedragen. Dit moge de huidige positie van de theologie typeren: op geen enkel gebied, noch in de ethiek, noch in enig ander onderdeel (anthropologie, leer der schepping enz.) kan de theologie tegenwoordig buiten de assistentie van theologisch geïnteresseerde leken. — Deze opmerking echter tussen haakjes. Een feit was, dat de sociale uitspraken van de conferentie bij de zeer liberale „Times” kritiek uitlokten. Pleit dat tegen de uitspraken? Meer verwondering zal het gewekt hebben, dat het socialistische „Volk” Brunner bijviel.

Met reden zijn de conclusies van Edinburgh, van de later bijeenkomende conferentie over Geloof en Kerkorde, minder bondig. Hier nog meer zullen wij de officiële rapporten dienen af te wachten. De drie discussiegroepen over „De genade van onzen Heer Jezus Christus”, „De kerk van Christus en het woord van God”, en „De kerk en de sacramenten” zullen wel vele der meest principiële problemen afgeschoven hebben naar de vierde, die over „De eenheid der kerk in leven en erediens”; en deze heeft zich volgens de voorlopige verslagen in hoofdzaak beperkt tot vermelding der samenwerking tussen kerken, waar deze in de laatste decennien slaagde. Toch lijkt, bijv. in het verslag van de discussies betreffende de genade, ook hier over ’t algemeen de Barthiaanse geest in de minderheid te zijn geweest. Misschien hebben we zelfs voorzichtige conclusies echter achterwege te laten: dan zou Edinburgh toch nog geweest zijn een samenkomst tot theologisch gesprek; een samenkomst die aan de wereld de machtige verbondenheid van vele Christelijke kerken heeft gedemonstreerd, een theologisch gesprek dat tenslotte nog pas luttele jaren aan den gang is, en dat nog alles belooft.

Het besluit de beide bewegingen in één Oecumenischen Raad te verenigen, heeft veel stof doen opwaaien. Onverwacht kwam het niet, „Life and Work” en „Faith and Order” toonden reeds lang een wederzijdse afhankelijkheid. Waar toch de theologische houding van beide bewegingen nogal verschilt, bleek de verzekering, dat hier van co-ordinatie, niet van

sub-ordinatie sprake is, niet overbodig. De Raad beloofde aan Nederland de voorbereidende conferentie, in Mei '38 zal zij samenkomen.

Jong is ook het theologisch gesprek van het Internationaal Verbond voor Vrijz. Christendom en Geloofsvrijheid, dat tussen beide conferenties, ook in Oxford, zijn congres hield. Uit vele landen was men hier samengekomen, omdat men zich, zoals het heette, in de Christenheid toch een afzonderlijk geloofstype wist met eigen opdracht. Het congres voer onder hogen vaan: „Het is vrijzinnig Christendom wat de wereld nodig heeft.” Toch wilde men geenszins in isolatie staan, oecumenische samenwerking werd gewenst, waar zij maar mogelijk was. Een spreker typeerde de positie van het vrijz. Christendom aldus, dat zijn zg. vrijzinnigheid het van het grote lichaam der Christenheid, zijn zg. Christelijkheid het van het grote geheel der vrijzinnigen van andere traditie gescheiden had; deze scheidingen moesten worden opgeheven. — Het congres verdeelde zich in een ecclesiologische, een paedagogische, een sociale en een theologische sectie. De voorlaatste gaf een sterke verdediging der democratie als de staatsvorm, die met de evangelische gerechtigheid het zuiverst overeenkomt; de laatste bouwde voort op de resultaten van de intern. vrijz. theologenconferentie, vorig jaar te Arnhem gehouden. In de internationale vrijzinnige theologie blijkt Holland een zeer vooraanstaande plaats in te nemen; komenden zomer wordt haar theologenconferentie, waarvoor de richtlijnen werden vastgesteld, ook in Holland belegd.

Maar men behoeft dezen zomer niet naar het buitenland te gaan om te arbeiden. De Alg. Synode van de Ned. Herv. Kerk vergaderde in vele zakelijke zittingen. Op de verrichtingen behoeven wij op deze plaats niet in te gaan; wat Vox-lezers het meest zou interesseren: het reorganisatierapport, werd tot een buitengewone synode, tegen 12 Januari a.s. bijeen te roepen, uitgesteld. — Ook de Generale Synode der Chr. Gerf. Kerk vergaderde; na de Geref. Kerk schoor ook zij in haar verbod N.S.B. en C.D.U. over één kam, terwijl, als opvolger van prof. P. J. M. de Bruin, Ds. L. H. van der Meiden tot hoogleraar aan de Theol. School te Apeldoorn werd benoemd.

Ons docentencorps onderging nog vele andere wijzigingen. Prof. W. B. Kristensen verliet in alle stilte den Leidsen kathedraal, waarvan hij aan vele geslachten studenten (ook niet-theologen!) meegegeven heeft van zijn fijn en eerbiedig inzicht in de vreemde godsdiensten. Ook van deze plaats mag uitgesproken worden, dat de Nederlandse theologie..... recht heeft op verdere voordrachten en publicaties uit den schat van materiaal, die prof. Kristensen heeft verzameld en verwerkt. — Toch zal Leiden zijn opvolgers Dr. H. Kraemer en Dr. A. de Buck met vreugde begroeten. De eerste mag toch wel bij uitstek kundig geacht worden om nu ook de levende godsdiensten, die hij uit eigen aanraking kent, te doceren. Terwijl de vorm, dat Dr. de Buck, reeds lector in de Aegyptologie aan de fac. van Letteren en Wijsbegeerte, nu tevens aan de fac. der Godgeleerdheid wordt toegevoegd om de oude godsdiensten te doceren, gelukkig gekozen lijkt. Voor de studenten zijn beide colleges verplicht; doch Dr. de Buck zal het groot-tentamen, prof. Kraemer het candidaatsexamen afnemen.

Voor het kerkelijk-hoogleraarschap te Groningen bedankte Dr. Fokkema. Uit het tweede drietal, waarin nu geen vrijzinnige meer opgenomen was, werd Dr. J. H. Semmelink benoemd. De nieuwe hoog-

leraar, aan Vox-lezers uit zijn artikel over Gunning bekend, is ook over Gunning gepromoveerd.

Het dient hier ook vermeld, dat Dr. van Selms tot hoogleraar in het O.T. aan de universiteit te Pretoria benoemd is. Nederlanders reizen wel verder: in Batavia werd Dr. M. C. Slotemaker de Bruyne, na een jaar studiereis door den archipel, tot rector van de jonge Hogere Theologische School geïnstalleerd. Moge het theologische contact tussen Nederland en Zuid-Afrika en Indië frequent en vruchtbaar zijn. Tot dit contact zal zeker bijgedragen hebben de lezingen-tournee van Dr. Miskotte langs vele plaatsen van Ned. O. Indië.

Hier mag ten slotte prof. dr. B. H. Streeter, zo onverwacht heengegaan, niet vergeten worden. Zijn studiën over het synoptisch vraagstuk, over de oudste kerk enz., hebben met recht ook in Nederland den grootsten aandacht gehad. De Nieuw-Testamentische wetenschap lijdt slag op slag: Plooy, Windisch, Otto, Streeter De laatste werkzaamheid van prof. Streeter lijkt een symbool van de positie der huidige theologie, ja universaliteit: als velen uit zijn studeerkamer gelokt, verontrust door de nood dezer wereld, moest hij zijn plaats vinden ook buiten de beschouwelijke studie, in den strijd voor de bedreigde evangelische beginselen in onze samenleving.

Theologie in een verontruste wereld. De „vacantie” bracht gewin en verlies. Maar zij zette allerlei voor een nieuw studiejaar gereed: conferenties, onderwerpen. De studielamp moge lange avonden branden. Want in intense studie der centrale problemen zal de theoloog steeds weer zijn opdracht en vreugde vinden.

H. J. HEERING.

Boekbespreking.

Prof. A. H. de Hartog „De Beteekenis van de Oxford-Beweging”.
Uitg. Mij. Holland, Amsterdam, 1937, 46 pag., f 0.75.

In den groten stroom boeken over hetzelfde onderwerp pakt dit met vuur en vaart geschreven pleidooi. Het geestrijk betoog omweeft voornamelijk twee ketterijen, die in kortste formule als „onbewust Christendom” en „centrale zondeloosheid” kunnen aangeduid worden. Wie er meer van weten wil, leze. In 't algemeen voert niet het reformatoriese woord, maar de mystiek hier den boventoon. Overigens vraagt men zich af: of de Oxford-Beweging der werkelijkheid niet verder van Prof. de Hartog's idee verwijderd is, dan hij zelf vermoedt.

W. E. d. H.

Aurelius Augustinus „Over den waren godsdienst.” Vertaald door Gerard Wijdeveld. Orbis reeks. N.V. Uitg. bedrijf „De Spieghel”, Amsterdam, 144 pag., f 2.90 ing., f 3.90 geb.

Het is verheugend, dat nu de belangstelling voor kerkvaders en reformatoren groeit, van verschillende zijden nieuwe uitgaven tot stand komen. Deze Augustinus-vertaling geschiedde van R.K. kant. Het tractaat „De vera religione” behoort tot de minder-gangbare geschriften van den lateren bisschop van Hippo. Toch verdient het niet minder aandacht. Gerard Wijdeveld verrichtte het moeilijke vertaalwerk bevreemdend, hoewel hier en daar wel eens bedenkingen vallen te maken. Jammer, dat de inleiding met een lelik germanisme weer „Voorwoord” heet. Als geheel een veelbelovend begin van deze reeks, die in royaal formaat wordt uitgegeven.

W. E. d. H.

II Samuel, door Prof. Dr. J. de Groot. J. B. Wolters' Uitg. M., Groningen. f 2.90.

Dat althans de O.T.-deeltjes van deze commentarenreeks terecht erkend-goed zijn, bewijst ook dit werk. De inleidingsquaesti's zijn bij I Sam. besproken. De vertaling is eenvoudig en mooi. De uitleg toont geen geliefhebber in bronnensplitsing en text-critiek, hoewel ze niet vermeden worden; veeleer wordt alles gedaan om de historische text naar de inhoud historisch te verklaren, wat groote zakenkundigheid, ook op het gebied der archeologie en nieuwste opgravingen tot iets inderdaad boeiends heeft weten te maken. Alles is bondig, sprankelend. Religieuze bespiegelingen vindt men haast niet; maar eenige theol. exegese wordt ook in 't geheel niet aangedurfd (waarvoor in de inleiding wel een gezichtspunt wordt aangegeven) zij 't ook dat de verklaring verre van vlak is, en een enkele maal ook wel voorzichtig een messiaansche duiding wordt gewaagd (b.v. 2 Sam. 7 : 14). Aanteekeningen geven hier en daar gelukkig uitweidingen, schetskaartje en registers verhoogden de bruikbaarheid.

P. J. R. A.

De Oxfordgroep en Wij, door P. ten Have. Neerbosch 1936. 25 cent.

Het boekje is wat het zijn wil: Een zakelijke beschrijving en een critische beschouwing. Eindelijk een weldadig nuchter geluid van een theoloog die terecht veel psychologische en theologische kritiek heeft op deze beweging (waar hij zelf in het begin veel van verwachtte), maar die ook beseft dat 'n hooghartige afwijzing niet past omdat wij er, ondanks veel, van leeren kunnen, althans, er als kerk verantwoordelijk voor blijven.

P. J. R. A.

Wij kondigen aan:

Dr. Ed. Thurneysen „De volheid in Jezus Christus”, 32 pag; N. Buffinga „Bijbel en blijheid”. 48 pag.; Prof. Dr. J. de Groot „Heeft ons leven zin?” 32 pag. Nos 11, 9 en 10 van de reeks „Brandende kaarsen”. Uitg. J. N. Voorhoeve, Den Haag, f 0.45 per nummer.

Dr. P. H. Schröder „Io Vivat!” 176 pag. f 1.25, ing. Uitg. Andries Blitz, Amsterdam.

Inlichtingen voor aanstaande studenten aan de R.U. te Utrecht. 98 pag., Boekhandel H. de Vroede. Een handige, belangrijke uitgave.

Drs. J. Postma „Hermes en zijn Kabouter volkje” 16 pag. f 0.40. Uitg. B. B. Westerhuis, Leeuwarden.

Studia Catholica. Beysens-nummer. 13de Jrg. Afl. IV-V. O.a. Leven en werk van Mgr. J. Th. Beysens — Prof. P. J. M. Heskes; Laatste Avondmaal, Kruis- en Misoffer — Mgr. Dr. G. van Noort; Moeilijkheden bij de Thomistische definitie van de deugd — Prof. Dr. Ferd. Sassen.

Inning abonnementsgelden.

Ter vermindering van incassokosten en ter vereenvoudiging van de administratie worden de abonné's verzocht het abonnementsgeld ad f 2.50 voor de 9de jaargang (Oct. 1937 t/m Sept. '38) vóór 1 Nov. a.s. te storten op postrekening 2255 van Van Gorcum & Comp. N.V. te Assen.

Na deze datum worden de abonnementsgelden, verhoogd met 15 cts. incassokosten, per kwitantie geïnd.



ADOREMUS

Stichting tot bevordering van belangstelling en liefde voor de Kerk en vernieuwing van het kerkelijk en liturgisch leven.

Voorz.: Prof. Dr. G. v. d. Leeuw. Secr.: Dr. G. W. Oberman.

De volgende uitgaven van Adoremus zijn zo juist verschenen:

Serie: „Wat doen wij in de kerk”

DIENST DER GEBEDEN

door Dr. P. Blaauw 15 cent

DE GELOOFSBELIJDENIS IN ONZEN EEREDIENST

door Dr. W. H. v. d. Pol 15 cent

DE PREEK IN DEN EEREDIENST

door Ds. H. W. Creutzberg 15 cent

Serie: „Met alle de heiligen”

JOHANNES HERMANUS GUNNING

door Dr. O. Noordmans 15 cent

MAARTEN LUTHER

door Prof. Dr. H. A. v. Bakel 15 cent

Brochurereeks

PREEK EN LITURGIE

door Prof. Dr. W. J. Aalders 45 cent

Serie: „Christelijke kunst”

KERKELIJKE BOUWKUNST

door Hans Weigert 60 cent

Bestel deze nieuwe belangrijke uitgavenreeks bij uw boekhandelaar of bij de uitgevers voor de Stichting Adoremus:

BOSCH & KEUNING - BAARN

Van Gorcum's Liederkeur „Kinderstemmen”:

Nr 4: NAAR BETHLEHEM. Een uitbeelding van het kerstverhaal door jongeren in drie bedrijven, door David Tomkins, met piano-begeleiding, gecomponeerd door C. J. Bute (organist der St. Walburgskerk te Zutphen).

Versjes van Tomkins en muziek van Bute zullen aan de jaarlijks weerkerende vraag naar goede Kerstmuziek en Kerstzang voor kinderen zeker op zijn best weten te beantwoorden.

Uitvoering en prijzen als van „Liedjes op het Kerstfeest”.

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN

J. G. G. Küppers - Tailleur

Utrecht - F. C. Dondersstraat 4 bis

levert een magnifique toga, Ned. Herv. of Remonstrantsche kerk, van zeer deugdzaame toga-stof met garnituur in een te kwaliteit fluweel, compleet n.l. toga, barette, ondermouwen en zes beffen in fijn batist voor . . . f 95.—
Toga zonder garnituur voor advocaat of Luthersche kerk ook compleet voor f 80.—

GENEALOGISCHE EN HERALDISCHE GEDENKWAARDIGHEDEN IN EN UIT DE KERKEN DER PROVINCIE DRENTHE, door Mr J. Belonje en J. Westra van Holthe.

Dit werk is verschenen in aansluiting op overeenkomstige delen voor andere provinciën, indertijd uitgegeven onder redactie van Mr P. C. Bloys van Treslong Prins. Het samenstellen van het Drentse deel heeft vele jaren van ernstig onderzoek gekost. Helaas is ook in deze provincie veel verdwenen, waardoor een schatkamer van genealogische en godsdienstige bijzonderheden verloren gegaan is. Kerken zijn verbrand en grafzerken verhuisden naar particuliere erven of werden als bouw materiaal gebruikt. Zoveel mogelijk hebben de schrijvers geïdentificeerd en in dit boek samengebracht, voorzover de gelegenheid zich voordeed van verklarende aantekeningen voorzien. Bovendien is zoveel mogelijk op oude kerkhoven een aantal grafschriften genoteerd van personen, wier geboortedatum viel vóór de invoering van de Burgerlijke Stand. Voor velen zal dit een welkome aanvulling betekenen van de rijke bron, die de Burgerlijke Stand-registers reeds boden. Gezien het werk, dat aan dit boek besteed is en de platen, waarmede het versierd werd, waarvan enkele in kleurendruk, en die voor het merendeel zijn van de hand van den op dit terrein gespecialiseerden tekenaar A. J. Th. Kok, mag gezegd worden dat het deel Drenthe in de serie een zeer goed figuur maakt. — De prijs van dit werk, dat is uitgevoerd op papier Normaal 3 (met watermerk) en voorzien is van een uitvoerig naamregister, is gesteld op f 7.50.

Verkrijgbaar in de boekhandel en bij

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN

Binnenkort verschijnt:

Henriëtte Roland Holst in haar strijd om Gemeenschap door Dr. K. F. Proost

Met vier onbekende portretten

Dit werk geeft de levensgeschiedenis van Mevr. Roland Holst, voornamelijk in verband met haar strijd voor het socialisme, aan de hand van al haar geschriften en gedichten, inclusief tijdschriftartikelen. Tegelijkertijd vindt men hierin derhalve de geschiedenis van het socialisme gedurende de laatste dertig jaar, en tevens een tot nog toe ontbrekende complete bibliografie.

Prijs f 2.90 ingenaaid; f 3.90 gebonden

Verkrijgbaar in de Boekhandel

VAN LOGHUM SLATERUS N.V. - ARNHEM

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

H. J. HEERING (Leiden), Hoofdredacteur — W. E. DEN HERTOOG (Utrecht),
Red.-Secr. — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.), Admin. — R. DE VRIES
(Kampen) — H. W. HIELKEMA (Groningen) — G. FAFIÉ (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie aan:

W. E. DEN HERTOOG, Oudegracht 284, Utrecht

Ab-actiaat der Vereeniging: R. DE VRIES, Oudestraat 41¹, KAMPEN.

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN

ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75

6 NUMMERS PER JAAR

9e JAAR Nr. 2.



DECEMBER 1937.

INHOUD

ds J. C. VAN DIJK, Het schoone als bemiddelaar van het heilige?	33
mr ROEL HOUWINK, Het schoone als vijand van het heilige	38
ds G. J. HOENDERDAAL, Protestantsche kerkmuziek	43
BOEKBESPREKING	48
WIJ KONDIGEN AAN:	56
BERICHT	56

UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN



Zoo juist verschenen:

Bijbelsch-Theologische Gedachten van Prof. Dr. J. H. Gunning

Rede, uitgesproken bij de aanvaarding van het Hoogleeraars-
ambt vanwege de Nederlandsche Hervormde Kerk aan de
Rijksuniversiteit te Groningen op Dinsdag 5 October 1937
door Dr. J. H. SEMMELINK Prijs f 0,75

Verkrijgbaar bij den Boekhandel en bij den Uitgever J. B. WOLTERS, Groningen, Batavia



Eerste klas

Kleedermakerij naar maat

J. Zannestein

Clercqstraat 68 - Telef. 81980

AMSTERDAM

Het beste adres voor Ambtskleeding

Coupeursbezoek door het geheele land zonder prijsverhoging

Van Gorcum's Theologische Bibliotheek:

III. DE ETHIEK EN HET PROBLEEM VAN HET BOOZE. Een studie
naar aanleiding van de ethische en godsdienst-philosophische geschriften
van Immanuel Kant, door Dr A. J. Rasker. Prijs..... f 2,90

IV. HET VERLOSSINGSBEGRIIP BIJ PHILO. Vergeleken met de ver-
lossingsgedachten van de synoptische evangeliën, door Dr J. N.
Sevonster. Prijs f 3,90

V. DE STRUCTUUR VAN KIERKEGAARD'S OEUVRE, door Dr T.
Dokter. Prijs f 3,90

VI. GELOOFSBELIJDENIS VAN HET WERKVERBAND-ROESSINGH.
Theologische verantwoording, door Prof. Dr L. J. van Holk, Dr
C. J. Bleeker, Ds C. B. Burger, Da E. B. A. Poortman
en Dr H. de Vos. Prijs f 2,50

VII. HET COMPROMIS ALS ZEDELIIK VRAAGSTUK, door Dr W. Sikken
Prijs f 3,90

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij

VAN GORCUM & COMP. N.V. — UITGEVERS — ASSEN

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

H. J. HEERING (Leiden), Hoofdredacteur — W. E. DEN HERTOEG (Utrecht),
Red.-Secr. — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.), Admin. — R. DE VRIES
(Kampen) — H. W. HIELKEMA (Groningen) — G. FAFIÉ (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie aan:

W. E. DEN HERTOEG, Oudegracht 284, Utrecht

Ab-actiaat der Vereeniging: R. DE VRIES, Oudestraat 41¹, KAMPEN.

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75
6 NUMMERS PER JAAR

9e JAAR Nr. 2.

DECEMBER 1937.

Het schoone als bemiddelaar van het heilige.

In een beroemd hoofdstuk van zijn „Belijdenissen” zegt Augustinus tot God:

„Niet met weifelend, maar met vast bewustzijn, Heere, bemin ik U. Gij hebt mijn hart getroffen met Uw woord, en ik vatte liefde voor U op. Maar ook de hemel en de aarde en alles, wat daar in is, zie, van alle kanten zeggen zij mij, dat ik U moet beminnen, en zij houden niet op dat te zeggen tot allen, opdat zij niet te verontschuldigen zouden zijn. Maar in nog meerdere mate zult Gij U ontfermen, dien Gij U ontfermt en barmhartig zijn, dien Gij barmhartig zijt: anders zouden hemel en aarde Uw lof preken tot dooven. Maar wat bemin ik, wanneer ik U bemin? Niet lichamelijke schoonheid, noch tijdelijk sieraad, niet den glans des lichts, dat, zie, zoo aangenaam is voor de oogen, niet de zoete melodieën van allerlei liederen, niet de welriekendheid van bloemen en zalven en specerijen, niet manna en honing, niet ledematen, die nooden tot vleesche-lijke omhelzing: niet dit alles bemin ik, wanneer ik mijn God bemin. En toch bemin ik een zeker licht, een stem, een geest, een spijs, en een omhelzing, wanneer ik God bemin, het licht, de stem, den geur, de spijs, de omhelzing van mijn innerlijken mensch; en daar straalt voor mijn ziel, wat geen ruimte bevat; en daar klinkt, wat niet met den tijd vergaat;

en daar geurt, wat de wind niet verdrijft; en daar wordt gesmaakt, wat geen eetlust vermindert, en daar omhelst, wat geen verzadiging scheidt. Dat is het, wat ik bemin, als ik mijn God bemin.

En wat is dat? Ik vroeg het de aarde, en zij zeide: 'ik ben het niet'; en alles wat in haar is, beleed hetzelfde. Ik vroeg het de zee en de afgronden en het gewemel van levende zielen, en zij antwoordden: 'wij zijn niet uw God; zoek hooger dan wij zijn'. Ik vroeg het de waaiende winden en het geheele luchtruim met zijn inwoners zeide: 'Anaximenes dwaalt; ik ben niet God'. Ik vroeg het den hemel, de zon, de maan, de sterren en zij zeiden: 'ook wij zijn niet God, dien gij zoekt'. En ik zeide tot alle dingen, die voor de poorten mijns vleesch es staan: 'Spreek mij over mijn God, die gij niet zijt, zegt mij iets van Hem'. En zij riepen met luide stem: 'Hij heeft ons gemaakt'. Mijn vraag was de aandacht, waarmee ik hen beschouwde en hun antwoord was hun schoonheid." ¹⁾

De titel: het schoone als bemiddelaar van het heilige — oppert een vraag. Deze vraag: is schoonheid dat? en zoo ja, op welke wijze en in hoever?

Ik weet niet hoe men beter op die vraag kan antwoorden, althans hoe men zich beter in medias res hier kan laten brengen dan met dit citaat van Augustinus, dat immers zelf met schoonheid geladen, tegenover het heilige bevend staat. Daarom moest het ook zoo lang uitvallen, hoewel er wel enkele kernwoorden uit te lichten waren geweest: men geeft nu eenmaal graag ruimte aan menschen en woorden waar men eerbied voor heeft.

Wij beginnen dan nu wat uitdrukkelijk vast te stellen dat Augustinus inderdaad schoonheid, lijfelijke en stoffelijke schoonheid heeft gezien. Dat is niet vanzelfsprekend, ook niet bij hen die het woord schoonheid grif gebruiken. Mij treft dikwijls dat, als picturale schoonheid ter sprake komt, zoo velen strijk en zet komen aandragen met „Rembrandt", de groote naam die immers alles zegt en dan juist niets meer zegt. In elk geval is er dikwijls reden tot wantrouwen als menschen het over „schoonheid" hebben, omdat men voelt dat in en bij en achter de geijkte huldebetuiging aan haar, hun reserves en bijgedachten al klaar staan. Laat hij het er tenslotte dogmatisch mee eens zijn geweest, ik weet toch niet of Augustinus van harte zou meegezongen hebben: pracht en schoonheid moog' wat schijnen, 't is aan d' ijdelheid gelijk Want het is de vraag of wie dit gratuit meezingt niet doovemansooren heeft gehad voor de schoonheid zelf. Van een kerkvader naar Théophile Gauthier — het is een verre afstand in tijd en klimaat — maar deze kerkvader heeft stellig behoord tot hen „pour qui le monde visible existe", anders had hij dezen catalogus van schoonheid: de glans des lichts, de zoete melodie van het lied, de welriekendheid van bloem en specerij, de noodiging van het schoone lichaam niet aldus, zonder achterbaksheid en restricties kunnen opstellen. Ja, het fraaie woord van den Franschen naturalist kan zelfs linea recta vertaald worden in Augustijnsch idioom: „dingen die voor de poorten mijns vleesch es staan".

Blijkt aldus in dit citaat de eerste voorwaarde om waarlijk in te leiden in de vraag naar het schoone als bemiddelaar van het heilige,

¹⁾ Augustinus: Belijdenis X, 6; vertaling van Dr A. Sizoo.

vervuld te zijn, omdat het de schoonheid waarlijk ernstig neemt en bij wijze van spreken haar eigen geloofsbrief laat zijn — een tweede voorwaarde is óók vervuld.

Harnack heeft er indertijd op gewezen hoe modern de taal van Augustinus is. Had het niet in Boutens' Praeludiën kunnen staan: „mijn vraag was de aandacht, waarmee ik hen beschouwde en hun antwoord was hun schoonheid”?

Hoe dit zij, voor Augustinus was deze schoonheid hun voorloopig antwoord. Uit en ter na hoort hij haar zeggen: ik ben het niet! ik ben het niet!

Wanneer Spoerri zegt van de kunst: „Die Wissenschaft lebt von Begriffen und Tatsachen, die Kunst vom Geheimnis” ¹⁾, dan mag men dit uitbreiden tot alle schoonheid; er dan bovendien nog bij bedenkend dat ook de wetenschap niet alléén van begrippen- en feitenmateriaal kan leven. In elk geval: schoonheid leeft van het geheim, zij wijst altijd boven zichzelf uit.

Hun antwoord was hun schoonheid, maar het antwoord is niet afdoende. Zóó ernstig neemt de kerkvader de schoonheid niet of hij weet dat zij „slechts” taal is en dus symbool. Of neen, juist omdat hij haar zoo ernstig neemt, omdat zij zijn zinnen, de poorten van zijn vleesch, geheel en zijn ziel bijna blijkt te kunnen verzadigen, weet hij van haar geheim, dat zij in één adem vertolkt en verbergt, doorgeeft en beveiligt, bemiddelt en terughoudt.

En zoo moet het ook zijn. Want hoe belangrijk het ook is, omdat het de eerste voorwaarde is die vervuld moet zijn, de schoonheid werkelijk als schoonheid te zien, te ervaren, het is niet genoeg. De schoone schijn is de meest geraffineerde ontkenning der schoonheid zelf, die verborgenheid is en juist daarom openbaring.

Dat is haar heerlijkheid en het maakt dat zij immers niet verzadigen kan. Zij kan haar „tijd” hebben, evenals weenen en lachen en alle andere dingen hun tijd hebben in ons leven, maar verzadigen kan zij niet. Schoonheid is als het woord dat wij op onze lippen hebben, maar wij kunnen het niet vinden, zij is als geur die wij proeven, maar wij kunnen hem niet beschrijven. Zij is onuitsprekelijk, juist omdat zij het zelf niet „uitspreekt”.

Galsworthy zegt: „Here are moments when Nature reveals the passion hidden beneath the careless calm of her ordinary moodsviolent spring flashing white on almond-blossom through the purple clouds; a snowy, moonlit peak, with its single star, soaring up to the passionate blue; or against the flames of sunset, an old yew-tree standing dark guardian of some fiery secret” (The Forsyte Saga).

Dit onuitsprekelijke, omdat zij het zelf niet kan uit-spreken, d.i. tot het einde toe vertellen, is de heerlijkheid der schoonheid. Haar te gast hebbend in uw leven, neen haar gast zijnde, weet ge dat, welke ook de vervullingen zijn, die zij geeft, zij zelf heenwijst naar een vervulling die zij niet vermag te geven.

Dat is haar heerlijkheid; het is tevens waarin zij faalt. Maar ook in dit falen, om deze „tâche de beauté” hebben wij haar lief. Ook zij heeft de ontferming noodig, die alles en allen noodig hebben.

¹⁾ Dr Theophil Spoerri: Präludium zur Poesie; S 5.

Wie de klank der ontferming in het citaat van Augustinus niet heeft gehoord, het heilig medelijden over al die schepselen Gods die het zeggen willen, maar het niet zeggen kunnen, die alleen maar kunnen zeggen: ik ben het niet, ik ben het niet! heeft niets gehoord.

Er is bij Augustinus een derde voorwaarde ter inleiding op onze vraag vervuld.

„Ik zeide tot alle dingen, die voor de poorten mijns vleesches staan: „spreek mij over mijn God, die gij niet zijt, zegt mij iets van Hem'. En zij riepen met luide stem: „Hij heeft ons gemaakt''. Waarop dan volgt: „mijn vraag was de aandacht, waarmee ik hen beschouwde''

Wat is dat voor aandacht? En we hebben het gezien: het was de aandacht van de „zinnelijke'' mensch die Augustinus was, de aandacht van een, voor wie de zichtbare wereld bestaat. En wij hebben óók gezien dat het de aandacht was van een mensch die gevoelig was voor het geheim, dat alle schoonheid openbaart en verbergt.

Maar met de ontdekking der zichtbare wereld en het weten van een geheim, dat zij verbergt, stelt Augustinus zich niet tevreden. Hij maakt zich moeite om dat geheim.

Ja het is nóg anders. Hier ontmoet een andere Augustinus den eerste. Hier ontmoet de man, wiens hart onrustig in hem was geweest, totdat het getroffen door Zijn woord, rust had gevonden bij God, dien andere die de schoonheid der dingen met zijn zintuigen had ingedronken, maar aan die schoonheid nu ook een laatste vraag stelt, de vraag niet van zijn zinnen, maar van zijn hart: spreek mij over mijn God, zegt mij iets van Hem!

Het leidt tot niets deze ontmoeting te vermijden; het kan alleen leiden tot aestheticisme of tot vrome geborneerdheid.

Het geheim het moet iets met zijn God te maken hebben; het geheim der schoonheid kan niet liggen in haar zelf, en nog veel minder beneden haar, het moet liggen boven haar: „Spreek mij over mijn God, die gij niet zijt''. Wonderlijk: hij mist dus iets in haar. Met al de rijkdom en het geluk dat zij aanbrengt, laat zij hem toch te arm. Hij neemt haar in verhoor, want nu moet zij ook het laatste, het allerlaatste zeggen, zij moet hem spreken van zijn God. Doch zij doet het niet, althans zij doet het maar ten deele. Zij kan — zij het dan ook niet uit haarzelf, maar omdat hij het haar asperst, roepen met luide stem: „Hij heeft ons gemaakt'' — zij kan dus de eer van den Schepper vertellen en het werk Zijner handen verkondigen, maar zij kan hem niet spreken van „zijn God''.

Daarom wendt hij zich echter niet van haar af. Haast zou men zeggen: integendeel! Haar hulpeloosheid, haar stotteren en stamelen is het indirect getuigenis aangaande de hoogheid en de heiligheid van „zijn God''. Wéér denk ik aan Boutens die in dit verband zou spreken van een „rijk gemis''.

Zij, die alleen maar spreken kan over Hem en Zijn heerlijkheid door te wijzen op zichzelf en haar afgeleide, geschapen heerlijkheid, getuigt daarmee van het heilige dat méér is dan zijzelf en dat juist daarom het heilige is. „Zoek het hooger dan wij zijn'' juist deze afwijzing van den zoeker, vervult hem met de eerbied en het ontzag, waarom het hem te doen was, toen hij uitging om te zoeken.

Het heilige en juist voor hem, die inziет, dat schoonheid niet zelf het heilige is, maar het „bemiddelt'', blijft zij bewaard. Alle eeuwen door

hebben schoonheidsminnaars en schoonheidszoekers haar verabsoluteerd en vergoddelijkt en juist daardoor haar van den milden dauw der schoonheid beroofd. Zij hebben haar niet gegund de ontspanning en het loisir, dat zij bij haar spel nu eenmaal noodig heeft. Zij hebben het spel der wolken niet rustig een spel kunnen laten blijven en aan Galsworthy's oude jeneverboom, bewaker, zooals hij zegt, van een donker geheim, hebben zij het niet gegund, dat het geheim misschien in dit geval zoo heel belangrijk niet was. Maar zij hebben haar een hieratisch kleed omgeworpen en haar daarmee verstand tot een afgod. En veeleischend zooals menschen nu eenmaal zijn, zoowel tegenover goden als afgoden, hebben zij haar gevraagd om dingen die zij niet geven kon: levens-zin, levens-doel, levens-vervulling, ja de religie zelf. Hoe zwaar belast is de schoonheid, ook in onzen tijd. Welhaast niemand staat haar toe haar schuld'loos spel voor ons te spelen. Zij heeft haar priesters, haar adepten, haar gemeente en daarnaar moet zij zich gedragen. Niet alleen adel, maar ook goddelijkheid verplicht. Dan komt zij — en het is waarlijk geen wonder — tot zéér vreemde dingen! Dan moet zij zich inspannen en op kothurnen gaan. Dan moet zij strak en ernstig worden om aan de laatste en hoogste vragen van de veeleischende menschen te voldoen. Dan komt ge haar tegen in de cultus, die zij met zich laat bedrijven in het Concertgebouw van Amsterdam en dan komt ge haar ook tegen in de feillooze pracht en techniek van het Crematorium op Westerveld.

Nog eens het woord van Spoerri: de kunst, de schoonheid leeft van het geheim; d.i. óók: zonder geheim, zonder achtergrond, zonder het heilige wat dit heilige dan ook zij — verkommert zij en haar spel gaat als een nachtkaaers uit. Omdat Augustinus achter de schoonheid gezocht heeft naar wat méér dan schoonheid was, juist dáárom is hem de schoonheid bewaard gebleven en in zijn catalogus van schoone dingen: een zoetvloeiende melodie, het glanzend licht, de geur van bloemen en specerijen, de ruimte van hemel en aarde en de franke vrijheid der waaiende winden zoek ik gelukkig tevergeefs naar den strakken ernst der schoonheids-aanbidders van alle tijden.

Nog eens noem ik de naam van Boutens. Als ik hem op mijn wijze interpreteer, weet ik niet of deze interpretatie de juiste is. Het doet er ook niet toe. Een eenmaal neergeschreven vers gaat zijn eigen leven leiden, in zekeren zin onafhankelijk van zijn maker.

AAN DE SCHOONHEID.

Kom niet, Schoonheid, eer we u zijn bereid
In ons huis, in ons te ontvangen;
Kom niet vóór de wereld openleit
Breede bedding uwer heerlijkheid;
kom niet eerder: ons verlangen
Is sterker dan de tijd!

Als een zuivre zelfverlichte
Zegensware wolkkolom
Doemt gij in de diepe vergezichten
Achter zeeën maan en zon:
Geen gedachte die met felste schichten
Ooit uw glans bereiken kon.

Maar geen hart dat zich naar simple blijdschap richtte
En uw milden dauw niet won!

Vochte koelte roept door 't bruine riet;
Sappen gisten in het dor geraamte —
Overval ons niet in onze schaamte:
Schoonheid, kom nog niet!

Schoonheid heiligheid hier zijn ze één, en het schijnt dus wel alsof hier de Schoonheid verabsoluteerd, vergoddelijkt is. En zoo zal het ook wel zijn. En toch!

Het heilige is óók schoonheid en het oordeelt onze on-schoone, d.w.z. onze onheilige levens:

Overval ons niet in onze schaamte:
Schoonheid, kom nog niet!

J. C. VAN DIJK.

Het schoone als vijand van het heilige?

Men kan bovenstaande vraag als onderdeel bezien van het problemen-complex, dat zich bezighoudt met de verhouding van kunst en religie. Zoo werd het door Prof. Dr G. van der Leeuw gedaan in zijn „Wegen en Grenzen” (A'dam, 1932). Het derde hoofdstuk van dit boek is n.l. gewijd aan „Het heilige en het schoone als vijandelijke machten” en geeft een uiteenzetting van de conflicten, die zich tusschen het schoone en het heilige voor kunnen doen op de diverse terreinen, welke bestreken worden door de kunst (blz. 83 e.v.). Van de litteratuur heet het daar: „De kunst van het woord vermenschelijkt niet slechts God, zij vermenschelijkt alle heilige dingen” (blz. 94). Van den dans wordt gezegd, dat hij door zijn nauw contact met de erotiek leidt tot een ongeoorloofde verheerlijking van het lichaam (blz. 102 e.v.); van het drama, dat het op een aan de religie tegenovergestelde tendenz (het verlangen naar veelheid tegenover het verlangen naar eenheid) berust (blz. 112 e.v.); van de beeldende kunst, dat de religie vreest, dat van het kunstwerk een afgod wordt gemaakt (blz. 121 e.v.); van de bouwkunst ten slotte: „In Gods huis moet God heerschen, in zijn bouw moeten Gods gedachten worden uitgedrukt, desnoods, als menschen ze niet anders kunnen verstaan, ten koste der schoonheid” (blz. 123).

Het is duidelijk, dat wij hier te maken hebben met reële conflicten, waarvan overigens nog nader te onderzoeken valt, in hoeverre zij op „grens-overschrijding” hetzij van „het schoone”, hetzij van „het heilige” berusten en in hoeverre zij geworteld zijn in een tusschen beide categorieën „natuurlijk” heerschende vijandschap.

De meening van Prof. van der Leeuw ten dezen is, dat de Schoonheid tot de Heiligheid moet gaan, maar dat de Heiligheid krachtens haar aard de Schoonheid reeds in zich bevat (blz. 128). „Wij moeten dus,” zegt de schrijver in aansluiting hiermee, „ons oor te luisteren leggen, onzen blik scherpen voor die Schoonheid, die met het gezag der volstrektheid optreedt, voor de Schoonheid, die in volstrekte majesteit verschijnt.”

Wanneer wij in het licht van Prof. van der Leeuw's beschouwingen de vraag naar de vijandschap tusschen het schoone en het heilige onder oogen zien, blijkt, dat er „momenten” zijn, waarop deze vijandschap acuut is, doch dat er au fond een wezenseenheid tusschen de Schoonheid en de Heiligheid bestaat, die van de zijde van de Schoonheid uitloopt op een religieuze kunst. Van haar zegt Prof. van der Leeuw (blz. 185): „Religieuze kunst ontstaat telkens dan, wanneer wij in den vorm van den mensch den vorm Gods, in het bouwwerk van den mensch de Schepping herkennen.”

Het schoone, zouden wij dus moeten zeggen, wanneer wij dezen gedachtegang volgen, treedt incidenteel als vijand van het heilige op, doch in den grond van de zaak bestaat er een wezenseenheid tusschen de Schoonheid en de Heiligheid. Het is als het ware „per ongeluk”, wanneer de Schoonheid de Heiligheid niet bereikt. De eenheid is bij Prof. van der Leeuw het principieele uitgangspunt. Zoo ten aanzien van de litteratuur: „Dat er een eenheid is, het Woord van God, dat menschenwoord heeft willen zijn, is er borg voor. De Schriften des Ouden en Nieuwen Verbonds behooren voor een zeer groot gedeelte tot de allerhoogste woordkunst” (blz. 99). Ten opzichte van de danskunst: „En daarmee doemt, zij het in een zéér ver verschiët, ook de mogelijkheid weer op van uitdrukking van het heilige door de schoone beweging” (blz. 104/105). Met betrekking tot de muziek staat het eenigszins anders: aan den eenen kant beschouwt Prof. van der Leeuw het Andere (heilige) als de vooronderstelling der muziek en aan den anderen kant ziet hij een mogelijkheid tot conflict in het feit, dat zoowel de religie als de muziek tenderen naar het zwijgen. Wat het drama betreft wordt de eenheid minder sterk op den voorgrond gesteld: „Dramatische behandeling van religieuze gegevens is voor de beproeving van de „echtheid” van ons religieuze leven zeer heilzaam (blz. 114). Ten aanzien van de beeldende kunst wordt een uitspraak aangevoerd uit den byzantijschen beeldenstrijd: „Wanneer God de trekken van een mensch heeft kunnen aannemen, dan kan het beeld des menschen geen gansch en al onwaardige uitdrukking van den Heilige zijn” (blz. 122). En van de bouwkunst heet het: „Maar in het oude Jeruzalem moet gebouwd worden. Gods huis èn het onze” (blz. 126).

Ondanks conflicten derhalve en met bepaalde nuanceeringen acht Prof. van der Leeuw het mogelijk, dat het schoone het heilige tot uitdrukking brengt en alzoo de wezenseenheid van Schoonheid en Heiligheid ad oculos demonstreert. Bij deze zienswijze heeft dus de vraag naar de vijandschap tusschen het schoone en het heilige een relatieve beteekenis en dient te worden afgewezen de veronderstelling, dat er tusschen het schoone en het heilige zooiets als een „natuurlijke” vijandschap zou kunnen bestaan.

En inderdaad, wanneer wij de vraag naar de vijandschap tusschen het schoone en het heilige als een onderdeel opvatten van het problemen-complex, dat zich bezighoudt met de verhouding van kunst en religie, zooals wij in den aanvang van ons artikel aangaven, zal men moeilijk tot een andere conclusie kunnen komen. Zoolang wij ons in het filosofisch vlak blijven bewegen, waar „kunst” en „religie” waarden en geen werkelijkheden zijn, kan men daar ook vrede mee hebben. Anders echter wordt de zaak, wanneer wij de vijandschap tusschen het schoone en het heilige als een existentieel

probleem verstaan, waarin wij geworpen zijn zonder houvast aan wijsgeerige bezinning. Want dan hebben wij niet te maken, eenerzijds met de categorie van het schoone, doch met een zeer concrete manifestatie ervan en anderzijds evenmin met de categorie van het heilige, maar met de Heilige, scilicet den éénen, levenden God. En ik vrees, dat wanneer wij deze „dingen” op elkaar betrokken zien, er voorhands geen ruimte blijft noch voor een wezenseenheid van Schoonheid en Heiligheid noch voor een religieuze kunst. Dan is er, meenen wij, allereerst een absoluut distantiebesef, dat van ons uit nimmer kan worden overbrugd en dat de gansche verhouding tusschen religie en kunst als van secundaire beteekenis ter zijde schuift; immers „religie” als menschelijke poging om in contact (!) te komen met den Eeuwige valt evenzeer als de kunst aan gene zijde van de demarcatie-lijn, die de gevallen schepping van haar Schepper scheidt.

De vraag is dan niet in de eerste plaats: bestaat er een bepaalde verhouding tusschen religie en kunst; maar: welke rol speelt de schoonheid in het geheel der menschelijke existentie en wat beteekent zij voor het geloof? Wij laten hierbij ter vereenvoudiging enkel de schoonheid gelden, die in de kunst tot uiting komt.

Twee dingen kunnen wij nu terstond vaststellen: 1. de schoonheid heeft een eigen zin; 2. deze zin wordt door de werking der zonde in deze wereld vertoebeld en ontwricht.

De schoonheid heeft een eigen zin. Dat beduidt: door haar verwerkelijkt zich iets, dat op geen andere wijze verwerkelijkt kan worden. Zij „zegt” ons iets, dat zij alleen ons zeggen kan. Kunst is daarom geen luxe, die wij ontberen kunnen, maar behoort tot de middelen, die wij noodig hebben om onze levenswerkelijkheid ten volle, voorzover dat binnen de grenzen van ons bevattingsvermogen mogelijk is, te verstaan.

Deze eigen zin der schoonheid echter, die men wellicht het best zou kunnen omschrijven als een transparant maken van onze objectieve levenssfeer, zoodat mensch en mensch en ik en wereld elkaar doorzichtig worden, staat voortdurend aan vertroebeling en vermindering bloot.

De kunstenaar zoekt zichzelf in zijn werk of poogt zichzelf te ontvluchten. En degeen, die het kunstwerk geniet, doet hetzelfde. Van zuivere verhoudingen is hier geen sprake en kan geen sprake zijn, al zal men steeds weer naar de meest zuivere verhoudingen hebben te streven. Ook de schoonheid is een door de zonde wormstekig geworden vrucht. Zij heeft dit met al wat uit den mensch voortkomt gemeen. Het behoorde feitelijk overbodig te zijn hierop den nadruk te leggen, dóch de praktijk wijst uit, dat men telkens weer — ook met „christelijke” argumenten! — de kunst en de schoonheid poogt te maken tot een beschermd domein, dat ons een „schouwen” veroorloven zou, terwijl ons slechts een gelooven in deze aeon is toegestaan.

Uit zichzelf is er aan de kunst niets „gaafs”, ook niet aan de religieuze of de christelijke kunst. Integendeel: het gevaar is zeer groot, dat juist deze kunst tot een laatste schuilhoek en tot een uiterst bolwerk wordt, waar de mensch zijn hoogmoed poogt „veilig” te „stellen” voor het gericht Gods; waar hij meent als „profeet” of als dichter bij de gratie Gods — een anticipatie van het Evangelie! — een leven te hebben, dat buiten de krisis blijven kan, waaraan alle schepsel in deze bedeeeling onderworpen is. Uit zich zelf kan er dan ook niets anders dan vijandschap tusschen het schoone

en den Heilige bestaan. Deze vijandschap is „natuurlijk”, maar dan van een demonische, satanische natuurlijkheid.

Eerst wanneer in het geloof God zich aan ons te kennen gegeven heeft als den in Jezus Christus ons genadig geworden God, zoodat wij ons als simul peccator simul justus in deze wereld bevinden, kan er gesproken worden over een verhouding van Schoonheid en Heiligheid, waarbij het schoone, zij het nimmer direct en nimmer in ongebroken vorm, op het heilige, d.i. den Heilige, Schepper van hemel en aarde positief betrokken kan worden. Buiten het geloof om evenwel kan alleen volstrekt negatief gesproken worden van een „natuurlijke” vijandschap tusschen Schoonheid en Heiligheid. Overal om u heen kunt gij deze schoonheid waarnemen, die een uitdaging is van den creatieven mensch tot den Scheppenden God. De wereld, die ik maak in mijn verbeelding, zegt deze mensch, is beter dan de Uwe. En de slang fluistert (niet: gij zult zijn! maar): gij zijt als God!

God zelf alleen kan dezen kunstenaarshoogmoed breken, zooals ook Hij alleen de vijandschap wegnemen kan tusschen het schoone en het heilige. Door geen werk — ook door geen kunstwerk! — kan de mensch zichzelf verlossen. Ook als kunstenaar blijft hij op niets anders aangewezen dan op de genade, die ons in Jezus Christus door den Heiligen Geest „is” waar gemaakt.

De consequenties, die hieruit te trekken zouden zijn ten aanzien van de verhouding tusschen Kerk en kunst, moeten wij in dit verband buiten beschouwing laten. Het bestek, waar binnen dit opstel vallen moet, noopt ons toch reeds met niet veel anders dan aanduidingen te volstaan; een eenigszins diepgaande studie immers van dit onderwerp zou een boek opzichzelf vorderen, vooral nu Heinrich Vogel in zijn „Die Krisis des Schönen” (Berlin, 1932) op zoo voortreffelijke wijze den systematischen grondslag gelegd heeft voor een existentieel opgevatte dialectische „aesthetiek”. Wij verwijzen dan ook de lezers gaarne naar zijn beschouwingen, indien zij de systematische „Voraussetzungen” behoeven, welke ons standpunt in casu bepalen.

Wij moeten thans nog eenmaal terug keeren naar ons uitgangspunt en ons bezighouden met de conflicts-mogelijkheden, door Prof. van der Leeuw in zijn meergenoemd werk naar voren gebracht. Hebben wij hier te maken met weliswaar reële, maar, naar de meening van Prof. van der Leeuw, in wezen toevallige conflicten, of komt in deze conflicten juist duidelijk tot uiting, dat er inderdaad een „natuurlijke” vijandschap tusschen Schoonheid en Heiligheid bestaat, die alleen in Christus verzoend is, d.w.z. in het geloof (Heer, kom mijn ongeloovigheid te hulp!)?

Kan de kunst van het woord iets anders dan „vermenschenlijken”? Wij gelooven het niet en wij meenen, dat het buitengewoon gevaarlijk is, wanneer men zich, zooals Prof. van der Leeuw doet, op de „woordkunst” van den Bijbel beroept, om de eenheid van Schoonheid en Heiligheid te vindiceeren. Als wij den Bijbel als „Heilige Schrift” aanvaarden, kunnen wij hem niet meer als „litteratuur” lezen. Dan hebben wij afstand gedaan van wat „onze geest” misschien zoekt in dit boek en ons gansch en al toevertrouwd aan de leiding van den Heiligen Geest. Dat wij hier niet het oog hebben op eenig „spiritualisme” zal reeds uit het voorafgaande duidelijk zijn geworden, waar wij het verband hebben gestipuleerd, dat

er tusschen Kerk en Heilige Geest bestaat. Het is nu eenmaal de ergernis des geloofs, dat wij Gods Woord alleen uit den Bijbel kennen en niet uit de litteratuur, ook al is dit Woord in door en door menschenlijke „woorden” verborgen. De spanning, die hier trilt tusschen Woord en „woorden” gaat buiten de Schoonheid om, omdat in haar voor de Waarheid geen blijvende plaats is. De Incarnatie betreft den mensch, maar niet den schoonen mensch; anders zou immers van Hem niet geschreven staan: „Hij had geen gedaante noch heerlijkheid; als wij hem aanzagen, zoo was er geen gestalte, dat wij hem zouden begeerd hebben” (Jes. 53 : 2). En zoo betreft de kribbe, waarin Gods Woord ligt, niet het schoone woord, maar enkel het menschenlijke woord, niet de litteratuur, maar de mededeeling, hetzij in realistischen, hetzij in mythologischen v o r m (!) van een gebeuren, dat alle menschenlijke uitdrukkingsmiddelen transcendeert. Het „litteraire” verliest hier tegenover iedere beteekenis. Wanneer wij Paulus een „dichter” zouden noemen, kan hij door ons niet terzelfder tijd een „apostel” worden genoemd van Jezus Christus, indien wij ten minste weten wat wij daarmee zeggen. En het lijkt ons, dat dit de consequentie is, waartoe een opvatting leidt als die van Prof. van der Leeuw, binnen welke Genesis en de Psalmen, Job en Jesaja, Johannes en Paulus als onuitsprekelijk groote kunstwerken worden gequalificeerd (blz. 99).

Zal — om ons overzicht te vervolgen — kunst (en niet alleen de dans!) ooit zonder nauw contact met de erotiek kunnen zijn met al de gevaren verbonden aan dien? Wij gelooven van niet. De kunst zal in dit opzicht altijd „gevaarlijk” blijven, omdat de „sublimeering” der erotiek in het artistieke scheppingsproces geen restloze verwerking garandeert en omdat nu eenmaal de zonde door de zinnelijke begeerten het lichtst vat heeft op een mensch. En ook het drama zal, juist door zijn verlangen naar veelheid, telkens „omslaan” tot een anticipatie van een eenheid, die slechts te gelooven en niet te aanschouwen is gegeven. En de muziek zal steeds meenen, dat bij haar in haar zingend „zwijgen” het Goddelijk geheim beter geborgen is dan in het vleesch geworden Woord. En hoe zou de beeldende kunst anders dan „afgoden” maken kunnen, zij die het onaanschouwelijke voorstellen wil. En het huis Gods, dat wij bouwen? Wijst zijn toren niet altijd van ons naar God, alsof wij Gods manende vinger vóór wilden zijn?

Wij meenen, dat er niet één kunstvorm is, die de Schoonheid noopt v a n z e l f tot de Heiligheid te gaan. Daartoe is noodig, dat kunstenaar zoowel als kunstgenieter met nieuwe oogen deze werkelijkheid zien. Het geloof moet hun de oogen openen. Hun bestaan moet tot op de kern geraakt zijn door het veroordeelend en het vrijsprekend Woord van God. Wie zoo in vreezen en beven de pen op het papier brengt of het penseel op het doek, geeft „religieuze kunst” (als men aan dezen term waarde hecht!), ook al schrijft hij over een luciferhoutje in de goot of al schildert hij een half-ontbladerde tak. En wie zoo, als lezer, hoorder of kijker, tegenover „kunst” staat, die ondergaat iets van de laatste dingen, die over mensch en wereld in de teekentaal der schoonheid kunnen worden uitgebeeld.

Voor hen verliezen het schoone en het heilige, voor een oogenblik wellicht, hun „natuurlijke” vijandschap en worden tot een eenheid, waarbij — naar het prachtige woord van Heinrich Vogel — het schoone een sieiaad

zijn mag aan datgene, dat geenerlei sieraad behoeft. En dit is dan tegelijkertijd het verdeemoedigende en het verheffende, dat aan de schoonheid eigen is.

ROEL HOUWINK.

Protestantsche kerkmuziek.

Overal waar, hoe primitief ook, van eeredienst sprake is, wordt muziek in de cultus gebruikt. Zij blijkt nauw te zijn verbonden met het religieus beleven der menschen. Dit heeft tweeërlei oorzaak.

In de eerste plaats is de muziek een wijze, waarop een mensch zijn gevoelens tot uiting brengt. Is er vreugde of is er smart, er past een loflied of een klaagzang. Een mensch, die gekomen is op die hoogte van Godsdienstig beleven, waarop woorden het niet meer kunnen zeggen, kiest de klankenwereld of uit zich in een extase, waarin hij als in een roes klanken voortbrengt. Zoo het profeteeren in Israëel of het tongetaal spreken der oude Christenen.

Hier is dus sprake van een spontane menschelijke uiting, die als de Lofzang van Maria of van Hanna uit het hart van een mensch opwelt. Het gaat niet om de schoonheid, alleen om de uiting van gevoelens.

Daarnaast is er een tweede verband tusschen muziek en cultus. Het Heilige woord wordt meestentijds niet gesproken doch gezongen.

De Koran is, zooals ik onlangs Prof. Wensinck hoorde uitleggen, een gezangboek en daarom voor ons, die alleen het proza lezen vaak weinig interessant.

De Roomsche kerk zingt haar heilige teksten, verhoogt ze daardoor tot een bijzonder plan, dat uitgaat boven het ongebonden, dagelijksche woord. Velen, die de Bijbel lezen hebben de neiging om aan hun stem een bijzondere buiging te verlenen. Zoo wordt ook aan de Statenvertaling de voorkeur gegeven, omdat zij „dichtelijker” is. Men verlangt voor zijn heilige teksten een gebonden, zangerig, ja liefst ouderwetsch en ongebruikelijk woord. (De Romeinen hadden heilige liederen, waarvan niemand de tekst meer begreep)¹⁾.

Uit deze beide bronnen kunnen wij de kerkmuziek in twee stroomingen zien voortgaan. Waar zij gebonden is aan de voordracht van de heilige tekst, vinden wij haar terug in het Gregoriaansch en in de preektoon van de dominee. Waar zij een spontane uiting is, komt zij tevoorschijn in muziek en zang ook van de protestantsche eeredienst.

Dit voert tot de consequentie, dat er geen aesthetische werking beoogt dient te worden in de gemeentezang, doch slechts de waarlijk godsdienstige gemoedsuiting het doel moet zijn.

De instrumentale muziek in de kerk plaatst het aesthetische veel meer op den voorgrond, omdat muziek, die men als gemeente receptief opneemt, haar stichting mist, indien zij leelijk is of slecht wordt uitgevoerd.

Dat hebben de Calvinisten uit vroeger jaren al gevoeld, toen zij wel de gemeentezang lieten bestaan, maar het orgel uit de kerk wilden verwijderen (besluit van de synode van Dordrecht van 1578). Met de ver-

¹⁾ Zie hierover ook Prof. Dr G. van der Leeuw. Muziek en Religie.

wijdering van het kerkorgel wilde men dus bewust anti-aesthetisch handelen. In het aesthetische werd van oudsher het gevaar gezien. Het is te zeer met de zinnelijke wereld vervlochten en daarom te menschelijk-zondig, te stoffelijk.

Zoo heeft de instrumentale muziek in Nederland nooit een vlucht kunnen nemen als in de Luthersche landen, waar Bach het voorbeeld voor alle Protestantische kerkmuziek is en blijft.

De anti-aesthetische houding van het Calvinisme is een probleem op zichzelf en een psychologische studie overwaard.

Weliswaar tracht Kuypers ons o.a. in de Stone-Lectures aan te toonen, dat het calvinisme de kunst bevorderde, doch in dezelfde lezing zegt hij (pag. 140 e.v.) dat de aesthetische ontwikkeling der Godsvereering alleen denkbaar is op een lagere ontwikkelingstrap.

Er is een huivering om met de schoonheid in aanraking te komen. Zij wordt spoedig gezien als een verleiding der zinnen, die afvoert van het geopenbaarde Woord.

Vandaar ook de weinige kerkmuziek in Nederland.

De gemeentezang echter werd steeds in eere gehouden. Bij het begin der reformatie zijn in ons land als godsdienstige liederen, de Souterliedekens van Willem van Zuylen van Nyevelt in omloop geweest (Souter = Psalter). Dit waren berijmde psalmen, die gezongen werden op wereldsche melodieën. Dat men in de keus van de muziek niet al te kieskeurig was, blijkt b.v. uit melodieën, die tot oorspronkelijke tekst hadden: Ter eeren van alle Jongelingen, die gaerne in Venus armkens zijn, enz. enz.

Nu was dit niets bijzonders. Ook Luther e.a. kozen wereldsche melodieën voor hun religieuze teksten (bekend is, dat O, Haupt voll blut und Wunden oorspronkelijk tot tekst had: Mein Gemüt ist mir verwirret, das macht ein Jungfrau zart) en de kring om Calvijn, die de Fransche psalmen berijmde: Marot en Beza voor de woorden, Bourgeois en Maître Pierre voor de muziek, gebruikte voor de wijzen liederen als: Secourez-moi, madame par amour (Ps. 79) en Le dur regret que j'ai de ma Maitresse (de Lofzang van Simeon).

Men heeft dit gedeeltelijk gedaan, omdat men niets beters had, gedeeltelijk om het volk gemakkelijker te doen zingen en gedeeltelijk om het op te voeden. Vgl. Van Brugghe: „Worptme alle de vuyle ende amoureuse lichtveerdige Liedekens in 't vier, ende neemt dit deuchdelick boecxken in handen" (Door Hasper geciteerd op pag. 22 van „Het Rythme in den Zang der Gemeente." Uitg.: Baarn 1934).

Men moet hierbij bedenken, dat men veel minder begrip had van een bepaalde tekst, die een bepaalde melodie vereischt, en dat ook Bach verschillende woorden op één en dezelfde muziek laat zingen. Pas later hebben componisten als Schubert het onverbrekkelijk verband (dat er voordien ook wel was, maar niet werd erkend) van melodie en tekst laten zien. (Dat het er was, toont Schweitzer bij Bach duidelijk aan.)

Het omgekeerde, n.l. de profaniseering van geestelijke liederen kwam ook voor. (Vgl.: Moeder onze kraai is dood!)

Nog in het begin der 18de eeuw gebeurde het, dat in de roomsche kerk het volk bij een lied ter eere van de H. maagd zong: Prends, ma Philis, prends ton verre, en dat een priester aan de paus vroeg of hij een mis mocht zingen op de wijze: O, Venus, ma belle (Dit wordt geciteerd door

Hasper in zijn eerste ontwerp voor de interkerkelijke liederenbundel, pag. 25).

In de Fransch-Calvinistische kerk werd dus uitsluitend gebruikt de psalmberijming van Marot en Beza op de gewijzigde wereldsche liederen, door Bourgeois bewerkt.

Toen heeft voor Holland Petrus Dathenus het ondernomen een vertaling te leveren, die op dezelfde melodieën kon worden gezongen.

Hoe wonderlijk het mag klinken en hoe zeer het pleit tegen de muzikale en poëtische smaak van onze voorouders: deze berijming verdrong de Souterliedekens en ook de berijming van Marnix van St. Aldegonde. De bedoeling van Dathenus was goed. Hij wilde hiermee de band met de Calvinisten in Frankrijk versterken. Maar de uitwerking was kortweg miserabel. Ten eerste werden door de muziek de woordaccenten verplaatst, iets wat het Fransch veel beter hebben kan, dan het Hollandsch. En ten tweede was de poëzie bijzonder leelijk.

Leo Mens citeert in zijn boekje „Over Oorsprong en Stijl onzer Psalmwijzen” frappeerende voorbeelden.

B.v. Ps. 68 heeft dit rythme: $\cup - \cup - \cup - \cup -$, dus: $\tilde{g}\tilde{e}\tilde{l}\tilde{o}\tilde{o}\tilde{f}$ $\tilde{z}\tilde{i}\tilde{j}$ $\tilde{G}\tilde{o}\tilde{d}$ $\tilde{m}\tilde{e}\tilde{t}$ $\tilde{d}\tilde{i}\tilde{e}\tilde{p}\tilde{s}\tilde{t}$ $\tilde{o}\tilde{n}\tilde{t}\tilde{z}\tilde{a}\tilde{g}$. Datheen maakt ervan: Gheloof sy Godt, die ons meteen onderhoudt en segent ghemeen enz.

Als voorbeeld van slechte poëzie geldt Ps. 60 : 5,

Maer Moab sal zijn met oneer
Ick en achte hem ook niet meer
Dan een Waschvat, daer in dat mijn
Voeten zullen gewasschen zijn;
Edom acht ick met sijn volck koen,
Niet beter dan mijn oude schoen:
Philistea zal met gesangen
En met eerbiedingh my ontfangen.

Dit soort verzen is 200 jaar in onze kerken tot stichting der gemeente gezongen!

Toen in 1773 de nieuwe berijming werd ingevoerd, was de melodie, door de onjuiste accenten en het slechte zingen dusdanig verminkt, dat men het oude rythme niet meer vermocht te herstellen, ja zelfs een verandering aan de muziek voor onstichtelijk hield. Als men die geschiedenis nagaat, moet men Willem Pijper wel gelijk geven, als hij spreekt over de anti-muzikaliteit van den Hollander (Quintencirkel). Echter waren er ook in die tijd mensen, die het slechte van den kerkzang inzagen. Onder hen Constantijn Huygens, die spreekt van een „onordentelijk geschal in onze kerken”.

En hoewel dus de gemeentezang niet in de eerste plaats aesthetisch moet werken, is het toch teekenend voor een volk, dat het zijn gemoedstemming op deze wijze uit.

Hierbij komt wellicht een onbewuste, diepere rede. Bepaaldelijk het veronachtzamen van het rythme en het zingen, zoo langgerekt mogelijk, van louter heele noten, doet ons in herinnering brengen, dat juist dat rythme het is, dat het meest stoffelijk en zinnelijk is. Onze bewegingen zijn rythmisch, onze organen werken rythmisch enz. Daarom is het

rythme het primitiefste element van de muziek (Hans von Bülow's overbekende uitspraak: Im Anfang war der Rythmus).

Is het nu verwonderlijk, dat een godsdienstige strooming, die „weltfeindlich” is ingesteld en natuur gelijk stelt met zonde, juist het rythme doet verdwijnen? De lang aangehouden noten geven een beeld van niet aan de natuur gebonden zijn (de engelen loopen niet maar zweven!). Als ook hedendaagsche componisten uit willen drukken, dat hun gedachten de aarde ontstijgen, maken zij van hetzelfde middel gebruik (Mahler meermalen o.a. in Das Lied von der Erde en Strauss in Tod und Verklärung). Zeer onbewust wordt het rythme storend ondervonden in de godsdienstige uiting. Het rythme voert ten dans, dans kan zijn een sexueele uiting, de zonde bij uitnemendheid. Het is dus begrijpelijk, dat aan de godsdienstige zang, het rythme onttrokken wordt.

Dit heeft met de onmuzikaliteit het *aesthetisch* ontzettende verschijnsel van de lang gerekte Protestantische gemeentezang in het leven geroepen.

Maar om aesthetische werking gaat het niet, zooals ik betoogde. Wel voelt men in dezen tijd meer en meer, dat ook de religieuze gevoelens niet meer op de oude wijze bevredigend kunnen worden geuit.

Vandaar de bundel van Hasper en het werk der Synodale commissie. Zoolang het laatste niet klaar is kunnen we beide niet vergelijken en moeten wij ons oordeel opschorten. De musicologen zijn intusschen al slaags geraakt! De poging van Hasper is althans toe te juichen.

Wij zouden kunnen zeggen: onze tijd heeft een behoefte aan rythmisch kerkgezag (vgl. de bewondering voor de Negro-Spirituals). In een tijd waarin het rythme een groote rol speelt in amusements- en volksmuziek is dat volkomen begrijpelijk. Wij moeten toonen onze tijd evengoed te begrijpen en op te kunnen voeden als Luther en Marot dat in hun tijd gedaan hebben. Wij behoeven nu wel geen psalmen op de wijs van Sarie Marijs te gaan zingen, maar vlotter tempo en meerdere rythmiek is geboden. Onze tijd begint zich, ten tweede, los te maken van het vooroordeel als zou het tonale systeem het alleen-zaligmakende zijn. Vandaar dat men langzamerhand meer oog krijgt voor de schoonheid der oude kerktoonsoorten en Hasper ook deze heeft hersteld. Helaas is een nadeel van zijn psalmberijming, dat haar poëzie niet altijd even gelukkig is.

Hierbij doet zich de vraag voor: welke liederen in de kerk gezongen mogen worden. Ik wil nu niet ingaan op de gezangenkwestie. Maar voor hen die ook andere liederen dan psalmen in hun eeredienst willen toelaten, komt dit probleem direct aan de orde. Want noch de gezangsbundel der Herv. Kerk, noch die van de Protestantenbond is erg fraai. De poging van Hasper is ook hier van groot belang. Alleen is het een feit, dat een interkerkelijke liederenbundel toch ook liederen zal bevatten, waarin de tekst niet strookt met het geloof der gemeente. Wij moeten in dit opzicht zeer voorzichtig zijn en niet klakkeloos op muziek aanvaarden, wat men in de dogmatiek onaanvaardbaar acht.

Zoo wordt in sommige jeugdkerkliturgieën en o.a. in de Gebeden van de N.C.S.V. het z.g. klein Gloria gebruikt: Eere zij den Vader en den Zoon en den Heiligen geest, gelijk het was in den beginne, nu en immer en van Eeuwigheid tot Eeuwigheid, Amen.

Dit lied vooronderstelt zeer duidelijk een geloof in de praeexistentie

van Christus. Of dit dogma door allen, die het zingen aanvaard wordt, betwijfel ik ten zeerste.

Zoo zal toch iedere geloofsgemeenschap zijn eigen liederenbundel moeten bezitten. Dat die voor een zeer groot deel gelijk kan zijn met die van andere kerkgenootschappen, is zeker.

Naast het probleem van het kerkgezag staat het probleem der kerkmuziek. Welke plaats neemt het orgel of eventueel koor en orkest in? Deze vragen hangen zeer nauw samen met vragen van liturgie en kunnen hier niet behandeld worden. Als mijn persoonlijk inzicht geef ik weer, dat zonder onprotestantsch te worden en zonder op te gaan in een aesthetische Godsvereering, een waarlijke eeredienst met muziek en koorzang meer kan dienen tot verheerlijking van Gods Heiligen naam, dan de tegenwoordige preekdiensten.

Wanneer men werkelijk meer aanbidding en minder geredeneer in de Godsdienstoefening wil hebben, zal men juist aan de aesthetische zijde aandacht moeten besteden.

Het woord aesthetisch werkt op velen tegenwoordig als een roode lap op een stier. Men verwacht het steeds met aestheticistisch.

Heel de critiek van Kierkegaard op het aesthetische raakt de schoonheid niet maar alleen de malle romantische schoonheidsvereering van het aestheticisme zijner dagen.

Men vreest van het aesthetische: karakterloosheid, gemakzucht, ja wat al niet. Maar kent men het werkelijke van de schoonheid wel? Beseft men iets van het waarlijk heilige, dat ook de schoonheid kan brengen? Geeft een mis van Bach ons niet waarlijk meer van het numineuze, dan tien preeken van domine's ons kunnen doen beseffen?

Het zou bovendien de moeite van het onderzoek waard zijn om na te gaan in hoeverre het numineuze zelf een aesthetische categorie is.

Niet alle schoonheid is verheven en niet alle Heiligheid is schoon. Maar er is een groot verband tusschen beide, de schoonheid is een deel van het Heilige. Rilke zegt in de Duineser Elegieën: Denn das Schöne ist nichts als des Schrecklichen Anfang, den wir noch gerade ertragen, und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäh't, uns zu zerstören. Hier is wel zeer sterk de numineuze werking van de schoonheid weergegeven. Het is deze verheven schoonheid, die wij ervaren in de kerkmuziek, in cantates van Bach en missen van Palestrina. Waarom zijn wij protestanten van deze schoonheid verlaten?

Weer is daar hetzelfde: de anti-aesthetische instelling, het uitsluitend vastbinden van de openbaring aan het woord. De muziek is begrippenloos, zij kan geen dogma's en geen zedelessen overbrengen. Maar zij kan een mensch de ware aanbidding leeren; niet in de aestheticistische verafgoding van haarzelf, maar juist waar zij boven zichzelf uitwijst, is zij het grootst.

Doch er is een weerstand tegen het aesthetische. Het is het oude vraagstuk, waar de kern van deze dingen ligt n.l. in het feit, dat de schoonheid is „Ohne interesse" (Kant, Urteilkraft, Erster Abschnitt, 1stes Buch, par. 2, 3, 4.)

Dit wordt door de meesten zoo opgevat, dat het schoone krachtens zijn wezen schoone schijn moet zijn. Hieruit is veel van de tegenstand ook tegen de kerkmuziek te verklaren.

Doch ook het schoone heeft een eigen wijze van zijn en kan als zoodanig drager van Goddelijke openbaring wezen.

Als andere weerstand tegen de schoonheid is zeker de psychologische reactie aan te nemen, die wordt veroorzaakt door het gevoel van welgevallen, dat schoonheid verwekt. Een religie, die overwegend ascetisch is ingesteld, zal juist hiervan terugschrikken en dit gevoel van welbehagen niet aandurven en bestempelen als een gevaarlijke verleiding der zinnen. In dit verband is echter merkwaardig, dat juist kloosterlingen vaak de hoogste kunst voortbrachten, en de bewuste cultus der leelijkheid daar gevonden wordt, waar men het felst tegen monniksascese ageerde, terwijl men echter de cultuur vreesde. Dit vereischt een psychologische studie apart.

Al deze dingen hebben de kerkmuziek in ons land tegengehouden en het is de vraag of zij ooit zal opbloeien als wij geen andere liturgie krijgen.

Wij kunnen eindigen met een verlanglijstje: betere, spontane gemeentezang, die rythmisch en in een goed tempo verloopt. Betere liederenbundels, die aangepast zijn aan de tegenwoordige behoefte, meer aandacht voor de kerkmuziek, verandering van de liturgie in de Protestantsche kerk, zoodat er minder dienst des woords en meer aanbidding van het geheimenis in onze cultus komt, grootere openheid bij de gemeente voor vernieuwingen, minder conservatisme bij de theologen.

G. J. HOENDERDAAL.

Boekbespreking.

H. Faber: „Rechts en links in het vrijzinnig christendom”. 1937. „Geloofsbelijdenis van het werkverband-Roessingh. Theologische verantwoording”, d. L. J. van Holk e.a. 1937.

Prof. dr G. J. Heering: „Geloof en Openbaring”, deel II, 1937.

Dr H. de Vos: „Inleiding tot de godsdienstwijsbegeerte”, 1937.

Dr H. J. Heering: „De religieuze toekomstverwachting in het bijzonder in de Amerikaanse Theologie”, 1937.

Het feit dat een aantal theologische werken, waarin een zekere verwantschap te bespeuren is, het licht zagen, deed de redactie van de Vox besluiten hen tezamen te bespreken. Bovengenoemde geschriften komen alle uit de kring van het vrijzinnig Protestantisme en zijn direct of zijdelings geïnspireerd door de theologie van het rechtsmodernisme zoals dat door Prof. Roessingh verdedigd werd. Het minst geldt dit voor Dr Faber's brochure, het meest voor Prof. Heering's dogmatiek. Al deze schrijvers zullen echter instemmen met Roessingh's overtuiging, dat het de taak is van de vrijzinnige theologie in zich op te nemen zeer veel van de waarheidselementen gelegen in het Christendom der eeuwen, in het bijzonder in Evangelie en Reformatie, waarheid waaraan men te dikwijls, tot eigen schade is voorbijgegaan. Aan de andere kant zullen zij ook Roessingh's overtuiging delen dat het theologische stelsel op heilsfeiten gebouwd, zoals wij dat kennen uit Rooms-Katholicisme en Calvinisme een gebouw is dat verlaten moest worden en niet meer te betrekken is. Ook Prof. Heering, die zich het meest bewogen heeft in de richting van het rechtzinnig Christendom, verwerpt het contra naturam al huldigt hij ook uitdrukkelijk het supra naturam. Ook voor hem zijn niet de feiten van incarnatie en zoendood de fundamente van zijn theologie, maar wel die openbaring Gods, welke Hij aan de mens doet toekomen door persoon, leven en sterven van Christus, een openbaring, die niet als mirakel aanvaard moet worden, doch als wonder geloofd en die geestelijke kennis, geloofskennis, schenkt.

Het is verheugend dat deze geschriften zo kort na elkaar het licht zagen, omdat zij deels, men mag wel zeggen grotendeels, elkaar steunen, deels een vruchtdragend gesprek met elkaar voeren. Terwijl ook velen zich zullen verheugen met Prof. Heering,

die in de inleiding op zijn boek schrijft: „Het gesprek tussen „rechtzinnig” en „vrijzinnig” heeft geruime tijd (teeken van armoedige zelfgenoegzaamheid) vrijwel gezwegen, maar is gelukkig weer op gang gekomen”.

De Geloofsbelijdenis, enkele jaren geleden door het „Roessingh-werkverband” opgesteld is aanleiding geweest tot de publicatie van een geschrift, waarin een vijftal schrijvers ieder de theologische achtergrond aangeven van een onderdeel dezer geloofsbelijdenis. Prof. van Holk bespreekt bondig, speculatief en synthetisch het Christelijk Godsbeeld, plaatst het in godsdienst-wijsgerig kader, zich baserend op het finitum capax infiniti, vergelijkt het ten slotte met de traditioneel Christelijke Godsleer, waarbij in het bijzonder het triniteits-dogma het ontgelden moet. Dr. Bleeker, handelend over openbaring, plaatst het Christendom „op het brede onderstel van de religie als zodanig” en ziet de eigenaard van het Christelijk openbaringsbegrip in het geestelijke en persoonlijke karakter ervan. Kenmerken zijn voorts: dat God verborgen is en dat geen mens hem uit eigen wezen vermag te kennen, dat de openbaring een wiltsdaad God's is, dat de mens een ontvankelijkheid voor openbaring bezit, welke door God in het geloof geactualiseerd wordt. Op wel fijnzinnige, doch niet geheel duidelijke wijze schetst Dr. Bleeker de verhouding van de twee media, waarvan de openbaring zich bedient, de eigen geest, religieus autonoom, en de historie, voltooid in Christus. Over de Christologie schrijft Ds Burger. Aansluitend bij Roessingh, die zich inzake de Christologie godsdienstig dichtter bij het orthodoxe, wetenschappelijk dichtter bij het radicale standpunt voelde staan, acht de schrijver alleen dat Christusbeeld normatief „dat de H. Geest aan ons geslacht en onze persoon geeft en welks gezag met het beeld meteen gegeven is”. Het onderscheid vasthoudend tussen Christus als het historisch ideaalbeeld en Jezus als mens van vlees en bloed ziet hij alleen in de eerste de volheid van de Christus des geloofs. God openbaarde zich aan Jezus, die Gods wil en wezen verkondigde. Hij incarneert zich in Christus, die dit wezen uitbeeldt. Rondom dit centrum van zijn Christologie groepeerde Ds Burger dan de verdere aspecten, zoals de evangeliën die tonen en in de geloofsbelijdenis van het werkverband samengevat worden vanuit het leidend gezichtspunt. Boeiend en op vaak indrukwekkende wijze bespreekt Da. Poortman het vierde deel der belijdenis: de oude en de nieuwe mens. In dit artikel, dat religieus wel zeer diep boort, wordt het meest duidelijk wat Roessingh bedoelde met zijn uitspraak, dat het er om ging: de godsdienstig zedelijke waarheid van het klassieke Christendom a.h.w. op te zuigen, zonder daarbij vast te houden aan de theologisch-dogmatische grondslagen. Als zij ingaat op en inderdaad recht doet wedervaren aan de religieuze psychologie van zonde, vergeving en vernieuwing, roert Mej. Poortman de oude dogmata, waaraan deze aspecten van het Christelijk leven vastgeklonken waren, vrijwel niet aan. Godsrijk en kerk ten slotte vormen het thema van Dr. de Vos' artikel. Elders schreef deze over hetzelfde onderwerp, zodat wij zijn opvattingen als bekend mogen veronderstellen: het Godsrijk wordt transcendent en eschatologisch gezien, in een positieve spanning met mensenwerk en cultuur, het kerkbegrip is nauw verbonden met de Christologie; Evangelieverkondiging is het centrale beginsel.

Deze wat uitvoerige weergave van een beknopt geschrift was gewenst teneinde althans enigermate recht te doen wedervaren aan het eigen karakter der verschillende onderdelen; de combinatie van een verscheidenheid, veroorzaakt door het subjectief en zeer persoonlijk element, met een innige samenhang, die zich doorlopend openbaart, maakt de bekoring ervan uit. Het komt ons voor te zijn een der meest vruchtbare vrijzinnige publicaties der laatste jaren.

Dit geldt ook, en wel zeer in het bijzonder, van het tweede deel van Prof. Heering's dogmatiek „op den grondslag van Evangelie en Reformatie”. Het is een monumentaal werk, uit één stuk, principieel en consequent, doch bovenal stuwend en bewogen. Daarom zal het niet nalaten invloed uit te oefenen. De verschillende hoofdstukken zijn gewijd aan een uitvoerige analyse en bespreking van het geloofsbegrip, waarbij de betreffende bijbelboeken de revue passeeren, vervolgens van het openbaringsbegrip dat, weliswaar weinig uitgesproken, maar toch duidelijk aan de bijbel ten grondslag ligt. Dan schetst Prof. Heering in het kort de hoofdinhoud van het Evangelie, zoals hij dat ziet om daar aan te verbinden een reeks beschouwingen over Evangelie en het vraagstuk van gezag en autonomie, E. en historie, E. en incarnatie, E. en kruis. De omvorming van de begrippen geloof en openbaring in de Rooms Katholieke theologie en hun opnieuw zuiver aan de dag treden in de Reformatie leveren stof voor het laatste gedeelte van de — grootste — en in hoofdzaak historische, descriptieve eerste helft van het boek. Historisch descriptief, dat wil niet zeggen: inleidend of van minder belang, want het centrale van deze dogmatiek ligt in deszelfs opvatting van de begrippen

geloof en openbaring, zoals die historisch, in Evangelieën en Reformatorische geschriften gestalte hebben gekregen. De tweede helft, waarin gehandeld wordt over de godsdienstige anthropologie — de verhouding tussen het divinum en het humanum — en de aansluiting bij de algemene kennisleer, is dan ook aanzienlijk korter en ook fragmentarischer. Wat is het essentiële in dit geschrift? Allereerst dat het geloof gezien wordt als een richting van de geest sui generis, als een strekking van de geest, die niet als een vermogen van de mens beschouwd mag worden, doch welke, indien de voorwaarden daartoe vervuld zijn — d.w.z. als de Heilige Geest werkt — zich van deze geest en haar vermogens meester maakt en haar in staat stelt — in een acte die schrijver gaarne divinatie noemt — de openbaring te herkennen en de waarheid ervan zich toe te eigenen. Vervolgens, dat openbaring geacht wordt te zijn: niet in de eerste plaats fanerosis, doch apokalupsis, onthulling van het anders voor de mens eeuwig verborgene. Ten derde dat de verhouding van geloof en openbaring er één is van volkomen op elkander aangelegd zijn. De H. Geest gaat van de openbaring uit en wekt, draagt het geloof, zodat het de mens zelf is, die gelooft en op de openbaring reageert. Deze verhouding en dit verband zijn in wezen niet een mirakel, doch een wonder, want geestelijk van aard. *Supra naturam*, niet *contra naturam*; daarom blijft de geloofs-autonomie — in de zin van autonomie van oordeel — gehandhaafd. Er is geen duidelijke caesum tussen deze hoogste uiting van de menselijke, glovende geest en de Heilige Geest zelve. Het is onmogelijk in dit verband in te gaan op de interessante discussies, die schrijver voert over incarnatie, historie en kruis, waarbij een heilsfeiten-theologie afgewezen wordt, doch de geloofswaarheid, erin opgesloten beleden en, in het bijzonder waar het geldt de kruiswaarheid, tot in de diepte verstaan is. Humaan, breed menselijk is deze dogmatiek (de mens voelt zich in de waarheid Gods „oneindig thuis”; God wordt niet gediend, waar de mens veracht wordt), daarbovenuit theocentrisch en Christus-belijdend.

Het is juist het meest fragmentarische en incidentele gedeelte van het boek — de slotbeschouwingen over het verband met de algemene kennisleer — dat zijn aanvulling vindt in Dr de Vos' Inleiding tot de Godsdienstwijsbegeerte. Toch biedt die aanvulling niet zóveel meer dan wat Prof. Heering in zijn dogmatiek al geeft. Dit is gevolg van het feit, dat beide schrijvers het eens zijn over de beslissende betekenis van de dogmatiek en het slechts beperkte belang van de godsdienstwijsbegeerte en dat dr de Vos de meer ondankbare taak kreeg een inleiding op het laatste gebied te schrijven. Men kan deze inleiding wellicht het best kenschetsen met de woorden: zorgvuldig, verantwoord, met zin voor samenhang. Hij geeft een zeker algemeen kader voor een dogmatische overtuiging als van Prof. Heering, doch brengt de door deze aangeroepte godsdienstwijsgerige vragen niet veel verder tot een oplossing. Tweeërlei taak heeft de godsd. wijsbegeerte vlg. dr de Vos; enerzijds draagt zij zorg voor de hijzige van de godsdienst tot het streven naar een wetenschappelijke wereldbeschouwing, is in deze dus ook al afhankelijk van de dogmatiek, anderzijds is zij onderdeel van de theologie en dient de handhaving der godsdienstige overtuiging, deze a.h.w. een achtergrond en een steun in de rug gevend, door aan te tonen dat het geloof geen anomalie is in het geestesleven. Gelijk in een goede inleiding betaamt, trekken stelsels, denkers en theorieën ons in een lange stoet voorbij. Weergave hiervan is onmogelijk. Slechts zij er op gewezen: dat de godsdienstwijsbegeerte, die dr de Vos voorstaat de empirische, concrete godsdienst tot object heeft, daarom geen constructieve, speculatieve, doch een receptieve en descriptieve taak heeft; dat zij gebaseerd is op de vooronderstelling van de waarheid ener bepaalde godsd. overtuiging i.c. de Vrijz. Protestantse; dat de gedachte der autonomie, in aansluiting bij Prof. Heering als autonomie van oordeel, niet slechts gehandhaafd wordt, doch sterker geaccentueerd dan in „Geloof en Openbaring” en gefundeerd in „een betrekkelijke structuurverwantschap tussen God en mens”. Ook hier: analogia entis. Het is duidelijk dat de godsd. wijsbegeerte hier een bescheiden, dienend, steunend werk te verrichten heeft en de vraag rijst of het inderdaad zo is, dat die critiek, welke tenslotte ook een geloofsovertuiging van Prof. Heering en dr de Vos heeft gemodificeerd en op belangrijke punten doen afwijken van andere, rechtzinnige overtuiging, inderdaad stamt uit de sfeer des geloofs en der dogmatiek zelve en of niet aan de godsd. wijsbegeerte en het door haar vertegenwoordigde algemene denken een veel ingrijpender invloed in deze moet worden toegekend, dan beide schrijvers doen. Het zij zo: de theologie is een wel aaneensluitende dogmatiek en godsd. wijsgerige inleiding rijker geworden die recht hebben op veler aandacht en grondige studie.

Rest mij de aandacht te vestigen op Dr H. J. Heering's dissertatie en Dr H. Faber's brochure. De „*Vox Theologica*” zij gelukgewens met het feit dat haar hoofdredacteur

de doctorsgraad verkreeg op grond van een goed stuk theologisch werk, dat niet slechts oorspronkelijk van opzet is — immers uitgaande van een in Holland zeer zeldzame studie van Amerikaanse theologie — als ook getuigt van de moed tot denken, naar de promotor opmerkte, vooral in het tweede opbouwende gedeelte, waar de toekomst als religieuze categorie verstaan en voorgedragen wordt in een analyse van het tijdsbegrip, een doordenking van de plaats van het hoogste goed in de zin-samenhang der geschiedenis en een ontwikkeling van een „theologie der hope” waarin de toekomst, het komende Rijk Gods, aan het leven der cultuur ewigheidsgehalte waarborgt, doch dit leven tevens overstijgt als ewigheidsdeel en belofte.

De weergave der Amerikaanse theologie kan slechts door insiders beoordeeld worden; het wil ons voorkomen, dat niet alleen — zoals de schrijver zelf zegt — Amerika weinig bijdroeg tot de opbouw van de hier gegeven theologie der toekomst, doch bovendien de toekomstgedachten slechts een beperkt deel uitmaken van het theologisch materiaal, dat wordt beschreven en dat dan ook dikwijls niet meer gebruikt wordt. Om beide redenen staat het eerste descriptieve deel dezer dissertatie dan ook vrij los van het tweede, constructieve en ontleent haar waarde vooral aan de informatie die zij verstrekt. Het tweede deel is een bescheiden, doch waardevolle bijdrage tot de doordenking van die vragen, die het hart pijnigen van hen wier geloof weet heeft van een transcendent, van God komend Rijk en die nochtans de strijd op aarde niet tot een zinloos spel van zonde en waan gedegradeerd willen zien.

Dr Faber's vergelijking van het rechts en links modernisme acht ik niet gelukkig. Als hij i.p.v. dr Horreüs de Haas eens Prof. de Graaf als vertegenwoordiger van het linkse element genomen had, was het moeilijker geweest dit te karakteriseren als „waarheid zoeken”. Prof. de Graaf zocht naar het „allerhoogst en ewig Goed”. Had schrijver aan Prof. Heering i.p.v. aan Prof. Roessingh gedacht, dan had de opvatting van de eerste van het geloof als kennis der waarheid Gods hem een teken kunnen zijn, dat rechtsmodernisme niet zonder meer is „zoeken naar Gods liefde”. Er is wel iets waar van dr Faber's tegenstelling, maar toch niet veel. Dit kan ook moeilijk, als men in zo'n kort geschriftje zo verstrekkende vragen wil behandelen.

J. M. DE JONG.

Sovjet-Rusland en het Christendom, door Frits Kuiper, Uitgeversmaatschappij Holland 1937.

Waarheid en Leugen van het Communisme, door Nicolai Berdjajev. Brusse, Rotterdam 1935.

De Philosophie van het Marxisme, door dr H. A. Weersma. Van Loghoom Slaterus, Arnhem 1936.

De strijd, die het Christendom heeft te voeren tegen het door modern nationalisme aangeblazen heidendom, praecooccupeert ook theologen dikwijls zoozeer, dat men even opkijkt, als Frits Kuiper zegt: „De verhouding tussen Rusland en het Christendom beheerst het geestelijk leven van onze tijd”. Intussen, hij weet dit gezegde waar te maken in zijn boekje. Eerst, al vertellende weg, geeft de schrijver ons beelden van Sowjet-Rusland, die ons steeds ernstiger doen vragen: wat hebben wij hiertegenover te stellen? Tegenover dit toekomstgeloof, deze bezielde reclasseering, deze spot en hoon voor een sociaal en wetenschappelijk machteloos Christendom? In de tweede tien hoofdstukjes stelt schrijver dan de waarheidsvraag vanuit het Evangelie, maar toch in die openheid, die ons dwingt naar de bolsjewiki te luisteren, ook al moesten wij in laatste ernst reeds neen zeggen tot het communisme. Maar dat is nog geen ja op alles, wat vijandig tegenover het communisme staat! De schrijver geeft de vier mogelijke houdingen, die men van Christelijke zijde inneemt tegenover Rusland aan: vijandig, vriendschappelijk, neutraal of critisch. Alleen de laatste acht hij juist en het heele boek ondersteunt dit. Geheel dezelfde houding vinden wij in het boek van Berdjajev: „Het communisme bevat een groote, antichristelijke leugen, tevens echter ook een reeks waarheden; een belangrijke reeks waarheden en — slechts één enkele leugen. Voor de Christenen heeft het communisme een zeer bijzondere betekenis: het komt neer op de ontmaskering van de Christelijke zonden en het wijzen op de onvervulde Christelijke taak en plicht. De Christelijke waarheid is niet in staat geweest, zich in de volheid des levens te verwezenlijken, — dus ondernemen de booze machten de realisatie van de Christelijke waarheid.” Voor Berdjajev wordt het communisme, dat hij door en door kent, tot een verschijnsel, waarvan hij de ontologische zin tracht te peilen. Dit maakt zijn boek zoo boeiend, zoo diepzinnig en tegenover Kuipers nog altijd fragmentarische, zij het door één evangelisch onwrikbaar ja en neen gedragen,

opmerkingen, verschijnt dit boek als d e confrontatie van Christendom en communisme, waaraan niets ontbreekt. Meesterlijk is zijn psychologie van de Russische Godloosheid, die eindelijk een antwoord geeft op de vraag, waarvoor de sowjetmensch ons stelt, met zijn heimweelooze diesseitigheid.

Bizonder interessant, want totaal nieuw is het hoofdstuk over de sowjet-filosofie, waarin wij de steriliteit van het Marxisme-Leninisme als wereldbeschouwing gedemonstreerd zien in de voortdurende strijd tegen afdwalingen naar pragmatisme, idealisme, burgerlijk materialisme, enz. Hier zijn bronnen gebruikt, die niet ten dienste stonden aan Dr Weersma, die een dik boek over de filosofie van het Marxisme schreef, waarin langs meer schoolsch-filosofische weg wordt aangetoond, wat ook Berdjajew duidelijk maakt, n.l. dat het Marxisme, hoewel een reactie op het idealisme, toch bij nadere bezinning tot zulk een idealisme moet terugvoeren. Dr Weersma betoogt dit met wijsgeerige konsekwentie en laat de waarheidselementen van het Marxisme wel tot hun recht komen, maar toch zal deze zeer theoretische verhandeling ons niet meer zoo kunnen boeien, als men door Berdjajew zoo juist gevoerd is naar de practijk, waar niet een schoon idealisme, gelijk in de slothoofdstukken van Dr Weersma, maar een duister spiritualisme, dat de materie van goddelijke eigenschappen voorziet en in een tegenstander van den heiligen Geest verandert, opstaat. Dr Weersma's boek valt dan ook buiten het kader van een bespreking, die tot doel heeft de confrontatie Christendom-communisme, gelijk Kuiper en Berdjajew die geven, onder onze aandacht te brengen. Maar wat betreft de door Kuiper aanbevolen critische houding, hier kunnen wij van Dr Weersma leeren. Dergelijke boeken zijn zeldzaam en ze stemmen tot voorzichtigheid in beweringen over het Marxisme, dat toch meer en anders behelst dan men ons vaak wil doen gelooven. Intusschen, dit hoort meer tot de geschiedenis der filosofie, want het actueele belang van het Marxisme ligt in Sowjet-Rusland, waarmee wij meer moeite moesten hebben als theologen dan vaak het geval is. Kuiper en Berdjajew laten onze gedachten niet meer los na lezing, dat is wel de beste lof, die men hun brengen kan.

J. DE GRAAF.

De Burgerlijkheid der kerk. H. C. Touw. Amsterdam, Uitgeversmaatschappij Holland. Prijs f 1.25.

De titel duidt reeds aan een beschuldiging. Er is iets mis in de kerk. De schrijver tracht aan te tonen, dat al het verkeerde is terug te brengen op de burgerlijkheid, d.w.z., de autonomie van de mens of de menselijke instelling. Eerst wordt het burgerlijkebegrip historisch en in algemene zin besproken, dan, wanneer de karakteristiek juist is getypeerd, worden lijnen van critiek gegeven in het kerkelijk leven.

De burgerlijke houding het bestaande te beschermen bleek in de kerk door het verloren gaan van het onmiddellijk missionair karakter der kerk. Zending werd iets bijzonders.

Ook het verlies van onderscheidingsvermogen voor qualiteitsverschillen was een uiting van burgerlijkheid. De kerk werd gezien niet als een heilige instelling, maar als een vrome burgerlijke vereniging, met allerlei onderafdelingen, groepen enz.

In het hoofdstuk: dogmatische bezinning worden allerlei begrippen nader onderzocht; en zeer verhelderend, b.v. autonomie des geestes, persoonlijkheid, ontwikkeling, waarmee veel burgerlijks is binnengeslopen.

Kortom: naar alle richtingen wordt de houding der kerk beoordeeld en geoordeeld.

Wat is hier tegen nog te beginnen? „De hoop der kerk is 't profetisch woord”. De profeet geeft de heilige critiek; is daarom voorbestemd ergernis te wekken — dat dit niet gebeure!

Wij moeten de boodschap goed leren verstaan, d.w.z. „in alles en alles schuldbelijgend worden”. De kerk mag dit rijk niet beschermen, maar zal getuigen van het komende Rijk. Geen achterwaarts gerichte traditiezijn, maar een voorwaarts gericht zijn naar het Evangelie. Dan zal de kerk de wereld aanvallen en zij zal 't zwaar te verduren hebben, maar dan is zij ook „de heraut van het komende Rijk”. J. W. S.

Dr. G. van der Leeuw, Bach's Mattheus Passion. Amsterdam — Uitgeversmaatschappij Holland. Prijs f 1.25.

Met buitengewoon veel plezier heb ik deze studie gelezen — en ik mag wel zeggen, op de voet gevolgd met een „Klavierauszug”, waarnaar Prof. van der Leeuw ook telkens verwijst, er naast!

In de „Inleiding” oriënteert de schrijver ons, zodat wij weten van de verschillende

stijlen en de geestelijke sfeer hieraan verbonden. Kortom, na dit hoofdstuk weten we iets van de muzikale achtergrond van Bach's werk en diens Mattheus Passion.

Dan volgt een historisch overzicht van de ontwikkelingsgang van de Passie. En hoe Bach dan de onderscheidene moeilijk te verenigen elementen toch wist samen te voegen, wordt behandeld in het hoofdstuk: „De Mattheus Passion structureel”.

Het volgende hoofdstuk „De gang van het werk” is een prachtig commentaar. Gezochtheid ontbreekt. Elk waarderingsoordeel is verantwoord. Een gedocumenteerde kritiek op bestaande wijzen van uitvoering verblijdt de lezer.

Ons treft hier een sobere, geconcentreerde weergave van gedachten, welke de indruk wekt, dat iemand, die heel veel zou willen zeggen, dit sobere heeft liefgehad uit eerbied voor zijn onderwerp.

J. W. S.

Kerk en Zending; Waarom Zending, juist nu; De Ontmoeting van het Christendom en de wereldgodsdiensten; door Dr. H. Kraemer. Uitg. Boekencentrum N.V., Den Haag. Resp. f 0.40, f 0.65 en f 0.55.

In duidelijke, vaak mooie taal wordt hier gewezen op de noodzakelijke innerlijke band tusschen Kerk en Zending, op de actualiteit van 't zendingsbelang en op het veelzeggend verloop van de ontmoeting die de zending tusschen Christendom en de wereldgodsdiensten teweeg brengt.

Het theol. inzicht, de klem van 't betoog, en het doorzien van de situatie in 't Oosten als geen ander, maken dat hier nieuwe dingen gezegd worden. Een en ander verdient veel lezers en hun ernstige overdenking en behartiging. Ook theologen kunnen er hun voordeel mee doen, speciaal met 't derde boekje: Heel wat theologie immers moet deelen in de heilzame zelfkennis en zelfkritiek en het zich terugtrekken op de eigenlijke taak — waartoe het Christendom gedwongen wordt tegenover de wereldgodsdiensten.

P. J. R. A.

Hoe te Preeken in dezen Tijd, Prof. Dr. A. van Veldhuizen. H. Veenman en Zonen. Wageningen. Ing. f 2.40. Geb. f 3.10.

Het handelt over de tijdpreek, de menschen van onzen tijd, de prediker, de gemeente, de preek, Fezer's homiliek en besluit met de publicatie van een paar gehouden enquettes over preekwensen. Het meest theologische gedeelte van dit overigens geheel in causerie-taal geschreven werk is de behandeling van Fezer, maar ook dit hoofdstuk blijft vlak. De litteratuur-opgave is zeer uitvoerig, helaas wat ongeordend, en met 'n enkele fout. Sindsdien is het betere boek van Trillhaas: „Evangelische Predigtlehre” verschenen.

Gelukkig heeft deze nu overleden hoogleeraar met zijn groote werkkracht ons vele andere betere en belangrijker boeken nagelaten, waarin hij met eere zal voortleven.

P. J. R. A.

Het Evangelie in de Jongerenwereld. I. De Boodschap der Kerk, door N. Stufkens. Uitg. G. F. Callenbach. Geb. f 2.90.

Dit boek is de bundeling van door de A.M.V.J. uitgegeven leidraden voor wie aan „Open-deur”-jeugdwerk wil doen. Het is een leeke-dogmatiek voor jongeren van groote practische waarde. Ook theologisch is deze popularisering van nieuwere, (vooral dialectische) theologie, die daar op verschillende punten inderdaad rijp voor geworden is — van belang. Het is minder overzichtelijk en volledig en beknopt gesteld als Brunner's leeke-dogmatiek: „Ons geloof”, — maar het is indrukwekkender, meer-zeggend, en zuiverder. Dit laatste misschien ook omdat Stufkens aansluit bij de gang van de kerkdienst en vandaaruit de opkomende vragen behandelt. 't Eenvoudige der woorden sluit belangrijkheid niet uit, ook theologisch niet. Men lette b.v. op de geschiedenisopvatting die in 't geheele boek toonaangevend is.

P. J. R. A.

Dr. J. Neumann. Schleiermacher, Existenz, Ganzheit, Gefühl als Grundlagen seiner Anthropologie. 181 bl. Junker und Dünhaupt Verlag. Berlin. 1936.

Een nieuwe Schleiermacher interpretatie geeft Dr. Neumann in dit boekje, tegelijkertijd echter een overzicht van de „Ganzheitsforschung”, daarbij aanwijzend de betekenis van het psychologisch en psycho-therapeutisch onderzoek voor de filosofische en theologische „Problematik der Ganzheit”.

Theologische anthropologie, die den mens als „Ganzheit” — d.i. organisch, harmonisch geheel — wil beschouwen, stuit steeds weer op het probleem van de zonde. Ditzelfde probleem van de disharmonie en gespletenheid van den mens houdt ook de psychotherapie bezig. Uit de „Existentialanalyse der Neurose” (Hfdst. II A) blijkt nu dat, waar het den nerveusen mens om gaat: de zelfhandhaving, „die in sich selbst gegründete Existenz”, theologisch bezien „das areligiöse Daseinsverständnis schlecht-hin” is. (bl. 50) Dit wordt concreet gemaakt aan de verschijnselen angst, vrees en zorg, die dit leven beheersen. Het leven zonder angst als het „sich selbst empfangen vom Augenblick als Kairos” is de religieuze Existenz. (bl. 87) Dit leven is gedragen door vrouwen en geloof.

Het zondig zijn wordt ervaren in het gevoel als „Gestimmtheit des Daseins als Ganzheit” (bl. 96) of als „Gesamtzumutesein” (bl. 100) d.w.z. het gevoel geeft aan wat de persoon in zijn geheel, bewust en onbewust, is. Uit het zondegevoel leidt dan het denken het zondebewustzijn af.

Deze beschouwingen, waarvan wij slechts enkele hoofdgedachten aanduiden, geven de sleutel om Schleiermacher te verstaan. Hier wordt op verhelderende wijze Schleiermacher vertaald in de terminologie van de „Existentialphilosophie”, zonder hem echter onrecht te doen. Integendeel de verzekering van Dr. Neumann dat S. intuïtief reeds heeft gegrepen wat „sorgfältige experimentelle Untersuchungen der Ganzheit und eine Existentialphilosophie der Ganzheit” tot wetenschap hebben gemaakt lijkt gegrond. Voor de behandeling van Schleiermacher leze men het boek, het zou te ver voeren er hier nader op in te gaan. Van belang is vooral de toelichting die Dr. N. geeft op de psychologische oriëntering van S., die hij laat aansluiten op het werk van J. N. Tetens en niet op de in zijn tijd heersende vermogenspsychologie. Verder laat Dr. N. zien dat de gelijkstelling van Selbstbewusstsein en Gefühl in de Glaubenslehre niet in strijd is met wat in de Reden over het gevoel gezegd wordt maar eerder een strakker doortrekken van reeds hier aangegeven lijnen.

Deze studie wil tenslotte naast een verstaanbaar maken en, voor een deel, in ere herstellen van S. ook een eerste stap zijn om te komen tot een theologisch „System der Ganzheit”, dat om de beide polen van zonde, als de eenheid verbrekkend, en genade, als de eenheid herstellend, zal moeten worden opgebouwd. De schrijver weet in dezen onze verwachting te spannen. Het is slechts jammer dat ons hier een begripsacrobatiek wordt voorgelegd, die het lezen en beoordelen moeilijk maakt. Maar de moeite wordt beloond.

C. BOER.

Het vraagstuk der onvruchtbaarmaking, beschouwingen van Katholieke medici en priesters, samengevoegd vanwege de Vereniging van R.K. Gestichtsartsen, naar aanleiding van het Congres 1936, te Nijmegen. J. J. Romen & Zonen, Roermond-Maastricht, z.j., 192 pag.

Dit boek is een verslag van bovengenoemd congres. Het begint met de passage uit de Encycliciek „Casti Connubii” uitgevaardigd 30 Dec. 1930 door de huidige Paus Pius XI, waarin de eugenetiek en haar methoden ter sprake kwam. De medische uiteenzettingen werden gegeven door deskundigen: Barnhoorn over Inleiding tot 'het vraagstuk der onvruchtbaarmaking (p. 13-20); Dr. Pompen over Gevolgen van Onvruchtbaarmaking (p. 21-34); Dr. Janssens over Erfelijke minderwaardigheid bij den mensch (p. 40-67); Prof. Dr. Carp over Onvruchtbaarmaking als therapie (p. 119-139). Twee theologische beschouwingen werden gegeven door Prof. Mag. Dr. Kors, O.P. over De Katholieke opvatting over Onvruchtbaarmaking (p. 75-85) en Prof. Dr. Feron over Katholicisme en Eugenetiek (p. 94-110). De laatste bespreking is van Mr. Dr. Bromberg over Onvruchtbaarmaking, juridisch beschouwd (p. 150-186).

Met doet goed als men dit boek leest zich te herinneren dat de Katholieke opvatting in deze aangelegenheid is niet slechts geldend te zijn voor eigen geloofsgenooten, doch de normen te geven voor alle menschen geldend. Zeer duidelijk komt dit uit in het citaat uit de begroetingsrede van den Nijmeegschen Rector magnificus, in het Voorwoord opgenomen.

De medische referaten zijn voor niet-ingewijden niet altijd even gemakkelijk te volgen, niettegenstaande men zich de moeite gegeven heeft de zaken zoo helder mogelijk mee te deelen. Bijzonder vermeldenswaard is de inleiding van Barnhoorn, waarin een zeer preciese omschrijving en bepaling van de begrippen castratie en sterilisatie gegeven worden.

Voor theologen zijn de uiteenzettingen der twee priesters uiteraard 't meest belang-

rijk. Prof. Kors heeft op perfecte wijze, kort en duidelijk het Katholieke standpunt weergegeven, dat niets anders is dan een uitwerking van de bekende questie in hoeverre verminking van eigen lichaam of van een ander geoorloofd is. Het betoog van Prof. Feron is minder strak dan in deze zaken gewenscht is.

Het weergeven der besprekingen na de inleidingen moge dankbaar vermeld worden; te betreuren is het dat alleen Prof. Carp litteratuur opgegeven heeft.

N. J. C. GEISE O.F.M.

Feestbundel aangeboden aan Dr J. D. Bierens de Haan ter gelegenheid van zijn 70sten verjaardag. 210 pag. Uitgave: Van Gorcum & Comp. N.V., Assen, 1936.

Vrienden, vereerders en leerlingen boden verleden jaar den hierboven vermelden bundel aan, die van veelsoortigen inhoud is. Hij bevat het volgende: H. Aalbers, Ontwikkelingslijnen in het denken van Dr B. de H.; Dr D. Bartling, Metaphysische en Bijzonder-wetenschappelijke Aesthetica; Dr J. H. Carp, Spinozistische en Hegelsche Beschouwingswijze; Dr Jac. van Dael, Psychologische gezichtspunten in de werken van Dr B. de H.; Dr T. Goedewagen, Het Humanisme; Mej. E. C. Knappert, Dr B. d. H. als docent; Dr H. Oldewelt, Wijsgeerigheid en Wijsbegeerten; Dr H. Wolf, Het wijsgeerig idealisme van Dr B. de H. en zijn beteekenis voor onzen tijd; de toespraak van Prof. Pos bij de eerepromotie van Dr B. de H. benevens diens antwoord; tenslotte een bibliographie van het werk van den jubilaris.

Deze verscheidenheid is moeilijk in een bespreking samen te vatten. Alle artikelen, die het werk van Dr B. de H. zelf betreffen, wijzen op diens verwantschap met Spinoza boven die met Hegel. Men acht dat hiermede aan de gedachte der transcendentie Gods grooter beteekenis is toegekend. Verder is voor theologen o.i. vooral belangrijk het opstel van Dr Goedewagen. Het is achteraf interessant van hem te lezen: „Wij willen ons op deze plaats niet mengen in het koor diergenen, die aan een dezer wereldmachten (nl. Christendom, humanisme en nationalisme) hun hart en denken hebben verpand” (pag. 83). Het betoog van Dr Oldewelt is merkwaardig als wijsgeerige parallel van de bezinning op existentiële theologie.

De uitgave verdient een bijzondere vermelding; de twee fraaie portretten van Dr B. d. H. geven uitdrukking aan zijn belijdenis bij zijn promotie: „ik heb niet het gevoel alsof ik nu een einde nader. Ik geloof niet aan de Untergang des Abendlandes al ziet de wereld er dreigend uit, wat zij vaak heeft gedaan. Ik geloof aan regeneratie.”

S. J. RIDDERBOS.

Dr J. H. Semmelink, „Bijbelsch-Theologische gedachten van Prof. Dr J. H. Gunning” (Inaugurale). Uitg. Wolters, Groningen 1937. 28 pag. f 0.75.

Prof. Semmelink geeft in zijn inaugurele rede opnieuw blijk van zijn Gunning-specialisme. Belangrijke gedachten uit Gunning's Theologie worden hier gegroepeerd om diens opvatting van de H. Schrift en de openbaring, van de verhouding van geloof en wetenschap, van het geloof der gemeente en van de kerk. De verhandeling is over 't geheel histories gehouden, ofschoon m.i. te veel een wijdere samenhang gemist wordt. Ook aan diepte schiet Prof. Semmelink wel eens te kort, terwijl de waardebepaling van Gunning's ideeën (blz. 24 v.v.) mij weinig overtuigt. Wellicht speelt een al te sterke verbijzondering zijner aandacht den nieuwen Hoogleraar parten. Toch is het nodig en nuttig, dat op de betekenis van dezen vaderlandsen theoloog nog eens de aandacht gevestigd werd.

W. E. d. H.

Dr S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel, „Het Evangelie van Markus”. Uitg. Mij. Holland 1937. 440 pag. Geb. f 3.90, ing. f 2.90.

Dit Markusboek is blijkens het „Woord vooraf”, geen kommentaar, geen „geleerd” betoog, evenmin stichtelijke lektuur, of historie, roman of dogmatiek. Het is enkel een woord op den man af van iemand, die zowel onze tijdgenoot is als, door eerbiedig inleven, tijdgenoot van zekeren, vrijwel onbekenden Markus, die ons zijn geschriftje naliet. Daarom laat zich het werk van prof. Berkelbach slechts van één kant benaderen nl. vanuit de vraag naar de verkondiging. Een volkomen-gehoorzaam luisteren ging aan de weergave vooraf. Daardoor juist is dit boek zo waardevol. Kort, bondig en pittig wordt hier levende prediking gegeven, die ons onder het lezen pakt en niet meer loslaat. Bij dit geboeide lezen wordt wat eerst onsamenvattend leek, één groots geheel. De lijn, waarlangs zich het Evangelie voortbeweegt, komt,

ofschoon niet opvallend, telkens bloot. Men moge het dan op sommige punten met den schrijver niet eens zijn, als aktueel kerugma zal dit boek ongetwijfeld ieder grijpen in het bewustzijn: Zo moet het! Iedere theoloog lere daarom Markus beluisteren en verkondigen als dat hier gedaan wordt. Tenslotte verdient het keurige (ofschoon niet strikt-noodzakelijke) aantekeningen-apparaat een extra vermelding.

W. E. d. H.

A. Janse: „De mensch als „Levende ziel” ”, 1937, 2de dr.

U.M. Holland. 46 blz., f 0.90.

Dit boekje, dat ongewijzigd is herdrukt, werd reeds vroeger in de Vox besproken (8ste Jrg., blz. 77). In verband met de strijd der Gereformeerde Kerken, betreffende de anthropologie en bijzonder betreffende de verhouding van ziel en lichaam, is deze brochure van speciaal belang. Over het algemeen kan gezegd worden, dat de heer Janse de bijbelse gegevens recht doet.

W. E. d. H.

Wij kondigen aan:

Volksontwikkeling, 19e Jrg. no. 1, maandblad uitgegeven voor de maatschappij tot nut van 't algemeen. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen. Inhoud o.a.: Het onderwijs in 1936, door A. H. Gerhard; Over „kanker” en „kankerbestrijding” (in ons sociale leven), door G. van Veen.

Algemeen Nederl. Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie. Oct. 1937. Van Gorcum & Comp. N.V. Assen. Descartesnummer: La méthode Cartésienne par Léon Brunschvicg; Descartes' moraal en persoonlijkheid door Mej. Dr C. Serrurier; De betekenis van Descartes voor de wijsbegeerte door Prof. Leo Polak; Descartes en Husserl door Dr H. J. Pos; Descartes' idee ener „Mathesis universalis” en haar betekenis voor de natuurphilosophie door Dr E. W. Beth; „Discours de la Méthode” door Drs P. H. v. d. Gulden.

Revue d' Histoire et de Philosophie religieuses, publiée par la Faculté de Théologie protestante de l' Université de Strasbourg. 17me Année nos 1—3 Janv.-Juin 1937. Inhoud o.a.: La réalité de l'objet religieux par P. Guerin; La connaissance de Dieu au miroir de l'âme et de la nature par H. Leisegang; l'Evangile et la Loi par Fernand Ménégoz e.a.

Bericht.

LITURGISCHE CONFERENTIE — HEMMEN 3—5 JANUARI 1938

Op verzoek plaatsen wij het volgende bericht:

Van Maandag 3 Januari 1938, 3 uur tot Woensdagmorgen 5 Januari wordt op het Kasteel Hemmen de vijfde conferentie gehouden uitgaande van de Liturgische Vereeniging (Voorzitter: Prof. Dr G. v. d. Leeuw).

Bedoeling der conferenties: leiding en voorlichting inzake de liturgie.

Referaten: Dr O. Noordmans „Het karakter van den Eeredienst”.

Ds Mr P. H. Th. Stevens „De Doop”.

Dr H. van Oyen „De bevestiging van lidmaten”.

Prof. Dr G. v. d. Leeuw „Ons Psalmgezang”.

Een lid der Michaelis-bruderschaft zal als gast de Conferentie bijwonen en spreken over de M.B. in Duitschland. Ieder belangstellende is welkom. Kosten voor leden der Liturg. Vereen. f 4.60, voor niet-leden f 5.50.

Nadere inlichtingen en volledig programma bij de secretaris der vereeniging Dr J. Brandenburg, Nassaulaan 43, Oegstgeest.

Zoo juist verschenen:

WILLIAM PATON
**HET EVANGELIE
IN HET OOSTEN**

CHRISTENDOM, NATIONALISME EN
COMMUNISME IN AZIË

Uit het Engelsch vertaald door E. van Boetzelaar
van Dubbeldam – van der Hoop van Slochteren.
Met een inleidend woord van Dr. H. Kraemer.

Prijs slechts f 2.50 gebonden

„Ik ken geen beter boek, dat het groote belang van de wereldzendings-conferentie voor oogen voert, dan dit geschrift van Mr. Paton. Het is een echt stuk contemporaine wereldgeschiedenis, waarvan ieder meellevend christen en vooral iedere theoloog behoort kennis te nemen.”

Dr. H. KRAEMER.

Uitgegeven voor de Stichting Adoremus door

BOSCH & KEUNING N.V. TE BAARN

Ook in den boekhandel verkrijgbaar

Jeannette G. Molsbergen

Wilhelminapark 1 - Telefoon 13312 - Utrecht

Solozing en spreekles

Spreekuur Donderdag van 11-half 1

Serie „Het Handboek”:

Bibliotheek van wetenschappelijke geschriften over de Godsdienst.
Prijs f 4.75 ing., f 5.75 geb.
Bij intekening op minstens drie achtereenvolgende delen f 3.75 ing., f 4.50 geb.

I. GODSDIENSTIG NEDERLAND, door Prof. Dr L. Knappert.

II. DE GODSDIENST IN HET LICHT DER ZIELKUNDE, door Prof. Dr H. T. de Graaf.

III. DE WERELD VAN HET NIEUWE TESTAMENT, door Prof. Dr G. A. van den Bergh van Eysinga.

IV. DE GESCHIEDENIS VAN HET VRIJZINNIG PROTESTANTISME, door Prof. Dr J. Lindeboom. In drie delen, resp. IV, XII en XV.

V. DE GODSDIENST VAN ISRAEL, door Prof. Dr B. D. Eerdmans. In twee delen, resp. V en VI.

VI. (Zie V deel 2.)

VII. DE GODSDIENSTPHILOSOFIE VAN IMMANUEL KANT, door Dr J. L. Snethlage.

VIII. HET MODERNE WERELDBEELD EN ZIJN WIJZIGINGEN, door Ds C. Kunst.

IX. DE BIJBEL IN DE NEDERLANDSE LETTERKUNDE ALS SPIEGEL VAN CULTUUR, door Dr K. F. Proost.
In drie delen IX, XI en XVI.

X. GOED EN KWAAD (Ethiek), door Dr G. Horreüs de Haas.

XI. (Zie IX deel 2.)

XII. (Zie IV deel 2.)

XIII. INLEIDING TOT EEN PHAENOMENOLOGIE VAN DE GODSDIENST, door Dr C. J. Bleeker.

XIV. INLEIDING TOT DE DOGMATIEK, door Dr A. H. Haentjes.

XV. (Zie IV deel 3.)

XVI. (Zie IX deel 3.)

XVII. THEOLOGIE EN SOCIOLOGIE, door Dr W. Banning.

XVIII. INLEIDING TOT DE WIJSBEGEERTE VAN DEN GODSDIENST, door Dr H. de Vos.

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN

Verschenen:

Prof. Dr G. J. HEERING

GELOOF EN OPENBARING

II Richtlijnen voor een dogmatiek op den grondslag van Evangelie en Reformatie

Met dit deel, waarnaar door velen met verlangen werd uitgezien, is het groote werk van Prof. Heering thans compleet. Het behoort tot het belangrijkste dat de laatste jaren op het gebied van het Vrijzinnig Protestantisme het licht zag. In het boeiende gesprek tusschen „rechtzinnig” en „vrijzinnig” zal dit boek zijn woord meespreken.

Prijs f 4.90 ingenaaid, f 5.90 gebonden

Verkrijgbaar in den Boekhandel

VAN LOGHUM SLATERUS N.V. - ARNHEM

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

H. J. HEERING (Leiden), Hoofdredacteur — W. E. DEN HERTOOG (Utrecht),
Red.-Secr. — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.), Admin. — R. DE VRIES
(Kampen) — H. W. HIELKEMA (Groningen) — G. FAFIÉ (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie aan:

W. E. DEN HERTOOG, Oudegracht 284, Utrecht

Ab-actiaat der Vereeniging: R. DE VRIES, Oudestraat 41¹, KAMPEN.

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN

ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75

6 NUMMERS PER JAAR

9e JAAR Nr. 3.



JANUARI 1938.

INHOUD

Prof. Dr J. WATERINK, Kerk en Jeugdwerk . . . 57

Dr M. A. H. STOMPS, Heideggers Verhandeling
over den Dood en de Theologie 63

J. C. VAN DONGEN, Dostojewski's Toekomstver-
wachting 74

Dr L. VAN DER ZANDEN, Het Genadeverbond . . . 79

Dr H. J. HEERING, Kroniek 86

UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN



Zoo juist verschenen:

Dr. G. VAN DER LEEUW

Hoogleraar aan de Rijks-Universiteit te Groningen

DE PRIMITIEVE MENSCH EN DE RELIGIE

ANTHROPOLOGISCHE STUDIE

PRIJS, GEB. F 3.50

Het probleem der primitieve mentaliteit heeft den schrijver reeds jaren beziggehouden. Uit een ethnologisch-godsdienshistorisch onderzoek groeide daarbij een anthropologisch, dat tenslotte in de theologie uitmondde.

Verkrijgbaar bij den Boekhandel en bij den Uitgever J. B. WOLTERS, Groningen, Batavia



Eerste klas

Kleedermakerij naar maat

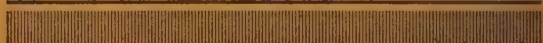
J. Zonnestein

Clercqstraat 68 - Telef. 81980

AMSTERDAM

Het beste adres voor Ambtskleeding

Coupeursbezoek door het geheele land zonder prijsverhooging



Prof. Dr G. J. HEERING

GELOOF EN OPENBARING

II Richtlijnen voor een dogmatiek op den grondslag van Evangelie en Reformatie

„Het is een kloek boekdeel geworden met een rijken inhoud, die de niet laag gespannen verwachtingen niet beschaamt. Het is, om het maar dadelijk te zeggen, een uiterst belangrijk boek geworden, dat een ereplaats inneemt binnen de Vrijzinnige theologie.”

Dr. H. de Vos.

Prijs f 4.90 ingenaaid, f 5.90 gebonden

Verkrijgbaar in den Boekhandel

VAN LOGHUM SLATERUS N.V. - ARNHEM

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

H. J. HEERING (Leiden), Hoofredacteur — W. E. DEN HERTOEG (Utrecht),
Red.-Secr. — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.), Admin. — R. DE VRIES
(Kampen) — H. W. HIELKEMA (Groningen) — G. FAFIÉ (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie aan:

W. E. DEN HERTOEG, Oudegracht 284, Utrecht

Ab-actiaat der Vereeniging: R. DE VRIES, Oudestraat 41', KAMPEN.

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN

ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75

6 NUMMERS PER JAAR

9e JAAR Nr. 3.

JANUARI 1938.

Kerk en Jeugdwerk.

De redactie van „Vox Theologica” verzocht mij een artikel te willen schrijven over de vraag: „Hoe methodisch de jeugd beïnvloed moet worden vanuit de Kerk”.

Het blijkt dat speciaal de methode, die moet worden aangewend, aandacht behoort te hebben in dit artikel.

Verder heb ik er wel op gelet dat de redactie formuleerde, zooals zij deed in de uitdrukking „vanuit de Kerk”. Dat is zoo ruim mogelijk. Hieronder valt de arbeid van de Kerk door haar ambten, maar hieronder valt ook alle werk dat op een of andere wijze binnen den kring der kerkelijke organisatie door particulieren geschiedt met de bedoeling de Kerk zelve, of in het algemeen het Koninkrijk Gods, te dienen.

De aard van dit artikel brengt niet mee dat we uitvoerig stilstaan bij de vraag welke vormen van arbeid, welke soorten van organisaties en welke organen der Kerk hier het eerst in aanmerking komen om als subject van het werk onder de jeugd op te treden. Het moet duidelijk zijn, dat dat tenslotte hier bijzaak is. De vraag waar het om gaat is die van de methode. En nu wordt de methode ook wel mede bepaald door het subject van den arbeid, maar object en doelstelling beïnvloeden toch het meest de weg, waar we langs moeten gaan.

* * *

Het zoeken naar de methode beteekent al dadelijk iets, dat we als een

praelabele vraag moeten bespreken. Immers, methode veronderstelt opzettelijken arbeid, en de vraag zou kunnen worden opgeworpen of het juist is een opzettelijken arbeid te organiseeren die bedoelt de jeugd te trekken.

Zou het niet de beste methode zijn om zooveel mogelijk methodeloos, lukraakweg te trachten de jeugd, die van schema's, van methoden, van systemen, vooral van opzettelijkheden, zoo afkeerig is, te bereiken?

Het is immers zoo, dat de jeugd het in het algemeen onaangenaam vindt, wanneer zij merkt dat zij object is van opzettelijke aanhalerij en van georganiseerde pogingen om haar te overtuigen. Men zou kunnen veronderstellen dat de beste methode om de jeugd te bereiken deze is: dat men de kerkdeuren openzet, de gelegenheid biedt naar de prediking te komen luisteren, gelegenheid geeft catechisaties te volgen, voldoende bekendheid geeft aan jeugdorganisatievergaderingen, zoo veel mogelijk frissche wervende lectuur voor weinig geld verkrijgbaar stelt, en dat men dan verder de zaak maar op zijn beloop laat.

Nu gaat deze redeneering — hoe logisch zij ook klinkt — echter uit van de min of meer fatale stelling, dat de jeugd zoo ongeveer een totaliteit van hysterische persoonlijkheden is, die de gewoonte hebben om precies averechts te reageeren op pogingen die gedaan worden om hen te trekken. Deze teekening van de jeugd is echter onbillijk.

Toch heeft men haar lang zoo gezien. Nog is er een jeugdpsychologie die betoogt dat het meest wezenlijke kenmerk van de jeugdpsyche is: verzet. We moeten deze meening echter afwijzen. Immers, het begrip „verzet” is destructief; het is ook negatief. Bij de jeugd daarentegen is wel degelijk behoefte aan het constructieve, zij richt zich ook op het positieve.

Weliswaar houdt de constructie der jeugd wel eens in een partieele destructie van wat is, en een negatie van waarden, die anderen erkennen, maar de zin van het optreden van de jeugd is dan toch steeds het belang van de eigen constructie, dus positief.

En dat men soms zich verzet tegen opzettelijke bemoeiing, is wellicht een reactie tegen een periode, waarin men de jeugd veel te belangwekkend maakte; waarin men ook door de aangewende methode de jeugd scheen te beschouwen als een verzameling van ziekelijke, uitsluitend met de grootste voorzorg te benaderen papkinderen. Een reactie tegen een dergelijke eenzijdige wijze van doen kunnen we slechts toejuichen.

Wanneer we spreken over de methode om de jeugd te bereiken, zullen we toch moeten beginnen met een juist beeld van de jeugd zelve te hebben.

Nu bestaat „de jeugd” als zoodanig niet. In de eerste plaats is er stads- en dorpsjeugd, is er studeerende jeugd en jeugd op de fabrieken, jeugd op het platteland en jeugd in de deftige kringen, en voor elk van deze groepen van jonge mensen gelden er eigen wetmatigheden en eigen moeilijkheden. Wanneer we dan ook spreken over de methode die de Kerk moet gebruiken, of die de mensen in de Kerk moeten gebruiken om de jeugd te trekken, zal men zeer zeker met dergelijke onderscheidingen rekening moeten houden.

Dit beteekent nu weer niet, dat er in het geheel geen algemeene lijnen kunnen worden getrokken. Want tenslotte is er bij alle jonge mensen toch ook het generale. Het „jonge-mensch-zijn” beteekent op zich zelf

toch ook het beantwoorden aan bepaalde wetmatigheden van levensvisie, van reactiewijze en van beleving van nood.

* * *

Vergeten mag verder niet worden dat we spreken over de jeugd van tegenwoordig. Stellig is het gevaarlijk om het te doen voorkomen alsof de jeugd van thans een totaal andere structuur heeft dan die van vordertig jaren. Maar evenzeer zou het onjuist zijn om maar niet te rekenen met de eigenaardigheden, die we in den tegenwoordigen tijd bij de jeugd opmerken. Een speciale analyse van de eigenaardigheden van de jeugd van onzen tijd past in dit artikel niet.

Wel moet de vraag gedaan worden of niet juist de typische verhouding tusschen wat men gewoonlijk noemt „gezag” en dat wat men meestal aanduidt als „vrijheid”, eenige verschuiving heeft ondergaan in de laatste jaren. En wanneer we dan zeggen „de laatste jaren”, dan bedoelen we daarmee niet slechts de jaren na den oorlog. We leven zeer snel. En de mentaliteit van de jeugd is sinds 1930 stellig weer belangrijk gewijzigd. Vlak na den oorlog was er in vrij groote mate een wonderlijke contrast-houding bij de jonge menschen te ontdekken. Eensdeels vertoonden zij sterk de neiging tot losbandigheid, tot het breken met bepaalde gewoonten, tot vorming van een nieuwe zede, en anderzijds vinden we bij hen een groote behoefte aan het praten over zware problemen en neiging om de moeilijkste hoofdstukken uit het boek des levens zuiver theoretisch te behandelen; de „problemensjouwers” van voor een jaar of vijftien herinnert ieder zich nog uitnemend.

In deze structuur is verandering gekomen. Men interesseert zich minder voor moeilijke levensvragen. Trouwens, voor een jaar of vijftien was er ook bij de meesten geen werkelijk interesse, het was een soort van behoefte om, bij wijze van overcompensatie, in een tijd waarin men veel van de oude levensbeschouwingen losliet, toch nog belangstelling te hebben voor „geestelijke” dingen.

De crisis heeft daarin stellig wijziging gebracht. Ook omdat zij vele jonge menschen uit het pedanteske heeft losgeslagen, maar vooral omdat er bij de jeugd zelve een soort reactie kwam tegen de leege dikdoenerigheid van de „problemensjouwers”.

Bovendien — nogmaals, we leven snel — werd allerlei afgelegde plunje weer als zeer draagbare kleeding gaarne aanvaard. Tegenover het met een zeker *dédain* terzijde gezette collectivisme, vereerde men jaren lang het hoogste individualisme; litteratuur als die van Strindberg gaf een tijdlang het type van den, naar men zeide, ernstig zoekenden jongen mensch; dat is nu weer anders. De collectiviteit herwint haar rechten en het individualisme begint aan invloed te verliezen.

Daarenboven is er een ander verschijnsel. De drang der omstandigheden, maar ook de neiging om zich weer meer tot de idee van het collectieve te wenden, hebben een gelukkig vrij algemeen harmonisch beleefd gevoel van nationalisme gewekt. Daardoor is ontstaan een zekere drang naar collectiviteit, die organisch past in de daareven gesignaleerde structuur.

Nu is in het algemeen het collectivisme en de organische levensopvatting nuchterder dan het individualisme. De individu kan ook „problemensjouwer” zijn, maar in de gemeenschap wordt die individueele

gewichtigheid spoedig afgelegd en komt er nuchtere werkelijkheidszin, behoefte aan simpeler realiteit voor in de plaats.

De jeugd heeft gevoeld, dat een zwaarwichtig bouwsel zonder fundament spoedig een ruïne is. Er komt dan ook weer meer een vraag naar eenvoudige en simpele dingen, naar het begin, dat is dan ook naar de beginselen.

* * *

Met het oog op de beperkte ruimte zal de lezer van dit blad het billijken, dat we op eenige punten nog wijzen in min of meer schematischen vorm. Daar is in de eerste plaats het feit, dat speciaal de jeugd toegankelijk is voor het opdringen van den grootstadsgeest naar het platteland toe. Bij de jeugd wint steeds het oudste cultuurtype het gemakkelijkst veld.

Daarbij komt, dat in het volksleven de steden verreweg het snelst groeien; de groote steden sneller dan de kleine, groote wooncentra en industriecentra het allersnelst.

Stellen wij het aantal inwoners in Nederland als geheel genomen in 1830 op 100, eveneens dat der verschillende groote steden op 100, dan zien we dat Nederland als geheel in 1927 zou tellen 288 inwoners. De groote steden: Amsterdam 359, Den Haag 728, Rotterdam 778. Zij zijn veel sneller gegroeid dan de kleinere steden. Ook daarvoor cijfers: Leeuwarden 221, Breda 233, Schiedam 373, Den Bosch 210, Zwolle 249, Deventer 255. De kleinere steden zijn dus lang zoo snel niet gegroeid als de groote. Maar dan zijn er de steden, die, hetzij woonsteden in bijzonderen zin, hetzij industriecentra zijn. Daarvoor in 1927 de cijfers: Enschede 1434, Hilversum 1087, Arnhem 526 en Tilburg 537. Dáár een *zeer* snelle aanwas.

De aantrekkingskracht van de grootstadspsyche en het feit van den groei van de groote plaatsen heeft tengevolge, dat de jeugd bijzonder toegankelijk is voor wat we zouden kunnen noemen de religieuze ziekte van de groote steden.

De schijnbare levensverbreeding heeft steeds een bewustzijnsverenging tengevolge.

Deze bewustzijnsverenging heeft in haar gevolg weer één van de vier gevaren, die het moderne leven voor de religie meebrengt. Dat is de ethiseering van de religie, of haar aesthetiseering, of haar socialiseering, of haar oeconomiseering.

Uitvoerig sprak ik over deze dingen in mijn „Veranderde Jeugd”.

Deze vier samenvattend kunnen we zeggen, dat het gevaar voor de jeugd is, dat de levenswaarden, de waarheid, de dingen van den dienst Gods, voorwerpelijk bezien, worden geconcretiseerd, en onderwerpelijk gezien, worden gesentimentaliseerd.

Als gelukkig verschijnsel moet worden geconstateerd, dat in de laatste jaren door de straks genoemde omstandigheden een vraag naar eenvoudige waarheden, naar den grondslag der dingen bij de jeugd kan worden ontdekt.

* * *

Bij dit alles mag nu echter een uitermate belangrijk ding niet vergeten worden, dat is het groote gevoel van persoonlijken nood, dat er bij vele jonge menschen aanwezig is. In het algemeen genoemd kan gezegd

worden, dat zeer veel jonge menschen een gevoel van onvoldaanheid over wat hun eigen opvoeding hun geboden heeft, ternauwernood kunnen onderdrukken.

Niet omdat zij te veel „bepreekt” zijn, ook niet omdat zij in allerlei referaten en congressen niet belangrijk genoeg genoemd worden, maar wel omdat zij zoo weinig innerlijken steun, zoo weinig waarachtige hulp, zoo weinig teer mee-leven met de nooden van hun hart bij de ouderen (ouders, onderwijzers, leeraren, leiders, predikanten) hebben gevoeld.

Een jong meisje zei eens tegen mij: „Ik mag alles van mijn vader. Ik mag zelfs een reis naar Rome maken — ik wou dat hij eens één keer me zóó op mijn ziel gaf, dat ik voelde dat hij zich bezorgd maakte over mijn geestelijk heil”.

Vele ouderen hebben de jeugd stuurloos gelaten; ook vanuit kerkelijke kringen heeft men dikwijls, onder invloed van de grootstadspsyche, veel te weinig levend contact gehouden met den nood — echte zielenood — van de jonge menschen.

De verschijnselen, die we totdusver signaleerden, zijn dan ook menigmaal weinig anders dan een expressie van de stuurloosheid van de jeugd. In den grond vraagt de jeugd om leiding, om hulp, desnoods ook om afstraffing, wanneer er maar tegelijkertijd het gevoel is van een waarachtig innerlijk mee-leven en van levenssterkte en levenswijsheid bij hen die leiding geven.

Daarom is zoowel de christen, die in heel zijn houding de zelfvoldane arrivé is, als de christen, die het druk heeft met duizenden dingen behalve met den diepen zielenood van de jonge menschen tot wie hij spreekt, ongeschikt om de jeugd te bearbeiten.

* *

Het wil mij voorkomen dat we thans zoo ver zijn, dat we in eenige stellingen kunnen concludeeren, volgens welke methoden de jeugd vanuit de Kerk moet worden beïnvloed. Natuurlijk moeten we, gezien den omvang van dit artikel, ook die beschouwingen schematisch houden.

Vooraf dit: de menschen, die arbeiden, zijn van meer belang dan de methoden volgens welke zij arbeiden.

Natuurlijk wil ik wel in het oog houden, dat er onderscheid is in den arbeid tusschen de Kerk als instituut en de Kerk als organisme. De eerste doet haar werk ambtelijk: in de bediening des Woords, in de catechese, in de zielszorg. Maar ambtelijk beteekene nimmer: vanuit de hoogte der pastorale waardigheid. Het beteekene ook: navoelen van de nooden van de jeugd.

1) De Kerk en de kerkelijke ambtsdragers hebben er rekening mee te houden, dat bij de jeugd het proces van den groei zich voltrekt. De methoden van kerkelijken arbeid behooren hierop gericht te zijn. Dat wil dus zeggen, dat zij leiding geven moet aan het denken en beleven der jonge menschen, niet enkel door het ideaal te teekenen, maar ook door de jeugd begrip te geven van zichzelf, zoodat zij inzicht krijgt in de onderscheiden structuren, die bij haar aanwezig zijn, hetzij in den vorm van oppositie, hetzij in den vorm van eenzijdigheid.

2) De georganiseerde arbeid onder de jeugd wachte zich voor elken schijn alsof nog aan de jeugd moet worden verteld, hoe vreeselijk belang-

wekkend zij is; tegenover de jonge menschen zij men steeds nuchter; men toone de bezwaren van de jeugd en doe haar argumenten naar hun werkelijke waarde schatten en leere de jeugd ook zelf niet meer al te hoog tegen de eigen levensinzichten op te zien.

3) Bij de methode van bearbeiding zorge men ervoor tegenover de neiging tot concretiseeren (verintellectualiseeren, ethiseeren of oeconomiseeren) van de religie en tegenover de neiging tot sentimentaliseeren (aesthetiseeren of socialiseeren) van de religie, niet te vergeten dat de beteekenis van de religie ligt in het persoonlijk beleven van hetgeen aan ken-inhoud wordt meegedeeld en in het brengen onder de tucht van het Woord Gods van alles, wat als gevoelsinhoud wordt beleefd.

4) Het meest aangewezen middel voor den arbeid der Kerk is de catechisatie. De catechese neme niet na het tiende jaar een aanvang. De catechese geschiede, indien eenigszins mogelijk door den predikant zelf. Hij zij op catechisatie de paedagoog, die de jonge menschen aan zich bindt. Veel van de ellende, die we thans beleven met de jeugd, zou overwonnen zijn, indien het regel was dat de kinderen vanaf het tiende jaar catechiseerden. De binding aan de Kerk van Christus moet van jongsaf aan ook beleefd worden als een verband van practische waarde voor het jonge geloofsleven. Wanneer de kinderen de Lagere School verlaten, moet deze binding aan de Kerk er reeds zijn. Deze binding typeert de continue lijn bij alle wisseling van scholen, betrekkingen, ambten, beroepen enz.

5) De Kerk moet bij de ouders het besef levendig maken, dat de catechisatie gaat vóór de school. Kerk en school houden feeling met elkander, opdat de belangen van die twee niet botsen. Indien eenigszins mogelijk, moeten de kerken onderling overleg plegen en door hen moet gemeenschappelijk overlegd met gemeentebesturen, schoolbesturen en dergelijke, opdat er in groote en kleinere steden althans één avond vrij zij voor catechisatie.

6) De catechisatie worde zóó gegeven, dat zoo veel mogelijk belangstelling gewekt worde bij de leerlingen voor de vragen van het religieuze leven, zoowel in „voorwerpelijken” als in „onderwerpelijken” zin. Via de centrale waarheden der religie late men de leerlingen zien, welke de groote beteekenis is van den dienst Gods voor het ethische, aesthetische, sociale en oeconomische leven; men kan daar nog aan toevoegen de beteekenis voor het nationale leven. De catechisatie late de leerlingen niet onkundig van de zegepraal der Kerk van Christus in het werk der zending.

7) De Kerk als organisme, de georganiseerde, maar ook de niet-georganiseerde belijders der waarheid hebben hun groote roeping tegenover de jeugd te verstaan. Het vraagstuk van de bearbeiding van de jeugd is veelzins meer een vraagstuk van de verhouding van volwassen christenen tegenover hun eigen belijdenis in de practijk van het leven, dan een vraagstuk van de toekomstige verhouding van de jeugd tegenover hun belijdenis.

8) Men zoeke niet zijn kracht, bij het pogen om de jeugd te bereiken, in de kunstmiddelen van sport en spel en dergelijke. De methode zij direct. Men vertelle aan de jeugd, waar het om gaat. We leven in den gelukkigen

tijd, waarin de Kerk niet openlijk de beteekenis van de religie behoeft te vindiceeren. Als instituut en als organisme kan zij regelrecht aanbieden, wat zij bedoelt te geven: belijden en beleven van de waarheid, die het leven is voor een iegelijk, die God zoekt.

9) De jeugdorganisatie zij principieel en gericht op de bespreking van de vraagstukken van de hoogste orde. Er is natuurlijk geen enkel bezwaar tegen, dat de jeugd zich ook organiseert in organisaties met een ander doel. Maar de religieuze beïnvloeding geschiedde zoo veel mogelijk rechtstreeks en direct op het doel af.

10) In deze organisaties brenge men zoo veel mogelijk gelijkgezinde jonge mensen bijeen.

Ook hier vergete men nimmer dat de jeugdorganisaties met principiëel karakter een paedagogisch doel hebben. Men redeneere dus niet vanuit de ideale situatie, waarbij tenslotte voor God alle leden der Kerk gelijk zijn; men begripe, dat de jeugd tot dat besef nog moet worden opgevoed. Bovendien vergete men niet, dat de vragen die rijzen, beter besproken kunnen worden in een kring van gelijk afgestemden.

11) De leiding in dezen kring behoeft niet te berusten bij een predikant of ambtsdrager. Het is echter wel noodzakelijk dat de leider of leidster zich als doel voor oogen houdt: ook den band met de Kerk van Christus bij de jonge mensen bewust te maken en te versterken. Alle arbeid, ook die van de jeugdorganisaties diene om de natie haar doop te leeren verstaan.

Uit al het gezegde volgt, dat het vraagstuk van de jeugd tenslotte een vraagstuk is van het gezin waaruit de jonge mensen komen. Daarom moet ook met het oog op de jeugd de Kerk het verband met de gezinnen vasthouden. Er moet zijn een geregeld bezoek aan de huizen door predikant en ouderlingen. Naarmate het contact met de gezinnen levendiger wordt, zal ook de Kerk des te beter in staat zijn arbeidskrachten tot allerlei werk bereid te vinden, en, voor zoover noodig, deze te onderhouden

* *

Veel meer dan een schema zijn bovenstaande regels niet. Meer bedoelen zij ook niet te zijn.

J. WATERINK.

Heideggers verhandeling over den dood¹⁾ en de Theologie.

Sinds het verschijnen van „Sein und Zeit” in 1926 hebben vele theologen, zoowel van protestantsche als roomsche zijde, Heideggers uiteenzettingen over geweten en schuld, zorg en dood als een nieuw uitspreken van het oude en bekende begrepen en ten deele ook in hun eigen geschriften verwerkt.

¹⁾ z. „Sein und Zeit” § 46—§ 53.

Het is niet de bedoeling hier op de lange rij van publicaties in te gaan, die dit bevestigen, (in de eerste plaats in Duitschland, maar ook elders). — Vaak werd wellicht de geboden stof ietwat snel en ondoordacht als het eigene „herkend”. Dit was niet geheel te verwonderen.

De epigonentijd zoowel voor theologie als filosofie ging ten einde. Het andere, het nieuwe werd verwacht. Theologisch kwam men niet verder. Verheldering van vele begrippen, openbaringsbegrip, godsbegrip, begrip van het wezen des menschen, werd als dringend noodzakelijk gevoeld. Barth's „Römerbrief” was verschenen, maar stond voorloopig alleen en gaf een antwoord, dat wel gretig werd aangenomen, maar voor het denken toch niet voldoende was. — Begripsverheldering heeft de theologie van oudsher bij de filosofie gezocht.

Theologie en filosofie zijn immer burens geweest, lang niet altijd bevriend, vaak zelfs in hevigen twist over hun grens. Ja, we moeten wel toegeven, dat de krachtige opbloei van één van beiden steeds vergezeld ging van de tendens deze grens geheel te doen verdwijnen.

Maar altijd ook hebben zij over en weer van elkaars arbeid gebruik gemaakt.

Geen wonder, dat de philosophische beweging in Duitschland, die met Husserl begon, dat de werken van Simmel, Scheler en Heidegger, de aandacht der theologen trokken. Vooral de geluiden in Heideggers zoogenaamde „anthropologie” hadden iets zeer vertrouws en het is in zekeren zin te begrijpen, dat de kritische bezinning verslapt bij het luisteren naar deze ernstige stem, die de diepste fundamenten van ons eigen zijn in strenge werkzaamheid blootlegde, die dingen uitsprak, welke wij misschien vermoed hadden, maar toch nooit met helder geformuleerde gedachten vermochten te naderen.

Trouwens het waren niet alleen de theologen, die hier een vergissing begingen. Ook vele menschen van het vak hebben Heideggers werk als anthropologie opgevat. Verscheiden theologen meenden daarenboven, door den puren woordklank misleid, hier zooiets als „christelijke” filosofie te vinden.

Als wij ons met deze dingen in willen laten is het daarom van belang, dat wij ons bezinnen op de p l a a t s, die Heideggers beeld van den mensch inneemt in het geheel zijner filosofie. En dat wij ons duidelijk maken hoe de verhouding tusschen filosofie en theologie in wezen is. Eerst daarna heeft het zin naar de beteekenis van Heideggers onderzoekingen voor de theologie te vragen. De volgende punten zullen dus achtereenvolgens ter sprake komen:

I. Een korte uiteenzetting van Heideggers filosofie, voorzoover dit noodig is om te kunnen begrijpen, wat zijn analyse van het wezen des menschen beteekent.

II. In verband daarmee de herinnering aan de verwantschap en het absolute verschil tusschen filosofie en theologie.

III. Wat Heidegger over den dood en de verhouding tot den dood zegt.

IV. Wat deze dingen voor de theologie beteekenen kunnen.

Ad I. Heideggers filosofie is geen anthropologie, geen ethiek, geen wereldbeschouwing, ook geen „existentie-filosofie”, maar meta-fysica.

Het gaat bij hem, evenals bij alle echte filosofie, van het begin af en telkens weer en tenslotte om één vraag.

Om deze vraag te formuleeren ging hij uit van het groote begin van het westersche denken bij de Grieken.

Plato vraagt voor het eerst in vaste formulering naar het wezen, het „zijn” der dingen: τί ἐστὶ; wat is het? Bij Aristoteles luidt de vraag: τί τὸ ὄν; wat is het zijnde? (Metaph. Z 1028b, 4).

Object der wijsbegeerte is hem τὸ ὄν ἢ ὅν, het zijnde als zoodanig, als zijnd (Metaph. D 1003a, 21).

Wat wij om ons heen zien, de dingen, τὰ ὄντα, dat alles is: het zijnde. Waar is het „zij n” der dingen? Waar duikt het „zijn” op? Enkel en alleen in het verstaan-van-„zij n”. Dit is geen subjectivisme. Hiermee is geen moment bedoeld, dat de dingen om ons heen niet werkelijk zouden bestaan, dat hun al of niet zijn, of hun wijze van zijn ook maar in ’t minst van ons denken, van ons verstaan der dingen zou afhangen.

Maar wel dit, dat de dingen-als-dat-wat-ze-zijn ons slechts in het verstaan gegeven zijn. En het verstaan der dingen behoort nu speciaal tot den mensch, niet als toevallige eigenschap of eigenaardigheid onder andere, maar dit verstaan-van-„zij n” maakt zijn wezen uit.

Lang vòòr alle overleg en denken heeft de mensch begrepen, waar het bij de dingen en hem zelf om gaat, weet hij den weg in zijn wereld (al is dit ook slechts het wereldje van het kleinste kind).

Zijn geheele leven, z’n eenvoudigste handeling berust op dit zijnsbesef, dat door ervaring en nadenken slechts uitgewerkt, verduidelijkt, bewust kan worden, maar nooit gefundeerd.

Ons zijnsbesef is nimmer gericht op de afzonderlijke dingen. We vatten elk ding onmiddellijk in zijn samenhang met andere dingen, in zijn beteekenis voor ons en onze wereld. Het besef van een geheel, een éénheid, waarin wij en de anderen en alle dingen hun eigen plaats hebben, is van ons onafscheidelijk. Geheel ons leven, doen, voelen en denken getuigt daarvan.

Zonder er ooit over nagedacht te hebben verstaan wij zooiets als het „zijn” der dingen, ons eigen „zijn”, het „zijn” onzer medemenschen; wij beseffen iets van „zijn” in absoluten zin. — Naar dit algemeene „zij n” en zijn fundamente n wil Heidegger uitdrukkelijk vragen.

Hij wil de vraag der oudheid, die de westersche filosofie sindsdien beheerschte, vernieuwen en verdiepen. Wat is het „zijn”? Wat is de zin van „zijn” en van „niet-zijn”?

Om antwoord op deze vraag te zoeken, is het allereerst noodig het genoemde „verstaan-van-zijn”, (waar het „zijn” immers „tehuis” is) d.i. dus den mensch, nader te bezien. Zoo ontstaat Heideggers „leer van den mensch”. Maar zij is geen anthropologie in den gewonen zin. Voor de anthropologie is object van onderzoek de mensch, zooals hij in al zijn verschillende vormen en uitingen optreedt. Niet de mensch als deel van de „natuur”, niet als drager van cultuur en geschiedenis, maar de mensch als mensch, als dat wat hij is. Althans de philosophische anthropologie heeft tot doel een beeld voor oogen te stellen van het wezen van den mensch in al zijn schakeeringen. Haar doel moet tot den mensch beperkt blijven. Zij onderzoekt hem niet met het oog op iets anders.

Heideggers „fundamentele ontologie” behandelt het wezen van den mensch uitsluitend en alleen met het oog op de vraag naar het „zijn”, en daarom ook slechts in zooverre dit voor die laatste vraag noodig is. — Reeds om deze reden moet zijn verhandeling als „leer van den mensch” onvolledig en ontoereikend zijn.

Maar er bestaat diepgaander verschil. Dit vragen naar den mensch, de wijze waarop het geschiedt wordt geheel geregeld door de vraag naar het „zijn”. Er is geen sprake van een bepaalde reeds aanwezige anthropologie, die maar zoover wordt voorgedragen, als de hoofdvraag verlangt. Wat hier over den mensch wordt gezegd, ontspringt eerst aan en in het vragen naar het „zijn zelf” en blijft in diën zin dan ook slechts voorloopig, daar pas de verheldering van het zijns-begrip, het ware licht over den mensch kan verspreiden.

De mensch wordt onderzocht als exemplaar van het „zijnde” en wel als exemplaar van dit geheel eenige karakter, dat hij — zooals reeds werd opgemerkt — zooiets als „zijn” verstaat.

„Sein und Zeit” handelt over den mensch als „verstaander van zijn”, maar met het oog op de vraag naar het zijn-zelf. — Het verstaan van zijn is geen actie en geen houding, nu eens wel dan weer niet, maar de mensch als zoodanig, zoodra en zoolang hij bestaat, interesseert zich voor het al of niet zijn van menschen en dingen, bespreekt hoe ze zijn, ontkent hun werkelijk-zijn of bevestigt hun waar-zijn. Deze verhouding tot het „zijn” is zoo vanzelfsprekend, dat zij meest over ’t hoofd wordt gezien.

Het aanvankelijk verstaan van zijn is ongeformuleerd, vaag en niet uitdrukkelijk, maar het is de grond van ons geheele bestaan en van alle denken. Bij dit kernpunt begint Heideggers onderzoek.

Hoe is de mensch, hoe bestaat en leeft hij, die zoo’n uiterst merkwaardige verhouding tot het zijn-zelf heeft?

Het betoog bij Heidegger is volkomen streng en gesloten. Ook aangaande zijn eigen „zijn”, kan de mensch slechts iets te weten komen door het onuitgesproken, niet begripsmatige verstaan van het zijn tot uitdrukking en begrip te brengen.

Zoo beteekent dus vragen naar het „zijn” voorloopig: vragen naar den mensch en bij het onderzoek naar den mensch onthult het „zijn” zich. Voor de methode moet het, tot den mensch behorende, verstaan-van-het-zijn beslissend zijn.

Ad II. Voordat we Heideggers analyse van het wezen des menschen en in verband daarmee speciaal van den dood verder nagaan, moeten we nu even terugkeeren tot de verhouding van filosofie en theologie.

Aristoteles noemt het eerste en voornaamste beginsel, (ἀρχή), het goddelijke en daarom de hoogste wetenschap de „theologische” (Metaph. 1026a en 1064a/1064b). De filosofie heeft ten slotte één laatste, vraag, n.l. naar het wezen, het beginsel, den grond, de idee, het eigenlijke „zijn” aller dingen. — En de theologie? met name als dogmatiek? Is er onder al haar vragen ééne, die gelijk gesteld kan worden met de vraag naar God? Het mag zijn, dat bepaalde tijden, dat sommige theologen zich meer met de leer der triniteit, met de vraagstukken aangaande de openbaring of de heilsleer hebben ingelaten. Maar tenslotte: was de vraag naar den bijbel

niet de vraag naar Gods wil en boodschap? En de vraag naar het mensche-lijk wezen niet de vraag naar God als zijn voor-beeld en schepper?

Beide, filosofie en theologie vragen naar den grond aller dingen. Van hieruit gezien is eerst geheel begrijpelijk, wat in het begin over hun posities ten opzichte van elkaar werd opgemerkt.

De theologie berust op openbaring. De filosofie niet. (We moeten hier de vraag eener „christelijke filosofie” laten rusten; het is niet zoo maar uit te maken of Augustinus' arbeid wel „filosofie” is en of Thomas' filosofie „christelijk” is. — Bovendien doet het voor het hier besprokene niet ter zake.) Dit moest en moet verschil maken.

Maar anderzijds: het wezen des menschen en het wezen des „zijns” is in beide gevallen hetzelfde.

Dit geldt van beider standpunt. Slechts voor het theologische willen we dit met een enkel woord aanduiden. Volgens Rome's leer beteekent de gratia infusa inderdaad een verandering van het menschelijk wezen, maar met dien verstande, dat de natuurlijke mensch (die toch altijd mensch is!) met natuurlijke middelen kenbaar is en zelfs God in een theologia naturalis benaderd kan worden. Wat het protestantisme aan-gaat: de zonde brengt wel verduistering, maar ook Luther leert tenslotte, dat het wezen van den mensch onaangetast blijft. En de genade brengt verheldering, doch het licht is geconcentreerd op het heil en straalt slechts zwak af op al het andere.

Daarom is — bij alle (noodwendig) verschil — begrijpelijk, dat theologie en filosofie ten allen tijde van elkaars arbeid gebruik hebben gemaakt.

Het is zeker, dat in Heideggers werk invloed van de theologie valt te bespeuren, maar we moeten daarbij nooit de grondtendens van zijn filosofieeren vergeten. Het gaat hem ten laatste niet om den mensch, niet om moraal of houding tegenover schuld en dood, maar om het „zijn” en alleen daarom.

Wanneer Heidegger „christelijke” termen gebruikt is dit geen toeval, maar ook geen „sympathieuiting” of willekeur. Het beteekent, dat hij datgene, wat hij bij zijn onderzoek ontdekte, het meest juist vond uitgedrukt in sommige begrippen van het christelijk denken, afgezien dan altijd van hun speciaal christelijken inhoud. Onzekerheid hierover behoeft geen oogenblik te bestaan; Heidegger zelf zegt in „Sein und Zeit” duidelijk genoeg, wat hij met elk begrip, met elken nieuwen term dien hij invoert, meent.

De theologie kan dus nooit, wat ze bij Heidegger (en trouwens bij welken filosoof ook) vindt, zonder meer overnemen. Wel kan zij zijn werk gebruiken, zooals de zelf-bewuste theologie dit sinds haar aanvang de filosofie gedaan heeft.

En het komt mij voor, dat Heidegger in bijzonderen zin voor haar belangrijk is:

1°. Bedoelt hij toch niets minder dan de geheele filosofie opnieuw te funderen en onderwerpt daartoe alle grondbegrippen aan een scherp onderzoek. Iets wat voor elke wetenschap belang heeft.

2°. Is zijn methode, die beoogt — vrij van willekeur en subjectivisme — zich volkomen streng aan de z a a k z e l f te binden om zoo het inzicht te openen, juist voor de theologie een nadere bestudeering overwaard.

3°. Behandelt Heidegger op den weg, dien hij gaat, tevens vele van die problemen, die de theologie steeds hernieuwd op haar eigen terrein zal hebben uit te maken.

Om deze beweringen te staven kunnen wij thans zeer goed tot ons derde punt overgaan.

Ad III. Wanneer Heidegger naar het „zijn” vraagt en daartoe uit het geheele gebied van het „zijnde” allereerst den mensch uitkiest, om de bijzondere verhouding, waarin juist deze tot het „zijn” staat (n.l. dat hij het verstaat) — is zijn weg als volgt:

De mensch onderscheidt zich van al het overige wat er bestaat daardoor, dat zijn bestaanswijze en bestaansmogelijkheden hem niet onverschillig laten, maar dat het hem in zijn geheele doen en laten niet om het één of ander gaat, doch uitsluitend om zijn eigen „zijn”. Daarin ligt opgesloten, dat de mensch tot zijn eigen „zijn” in een bepaalde verhouding staat. En dat is slechts mogelijk, omdat het hem op de één of andere wijze ontsloten is, omdat hij het verstaat.

(Dat is geen kenschetsing van zijn egoïsme of zelfs solipsisme, maar een zuiver formeele structuur, wat in het volgende duidelijker wordt.)

De mensch beseft op de een of andere manier, zij het nog zoo vaag en al zou hij het ook meestal liever vergeten, — wat hem voor een tijd wel gelukt —, dat hij steeds zijn eigen „zijn” wèzen, volbrengen moet. Altijd weer gaat het om het „zijn”, d.w. dus z. om dat, wat hij zijn kan, om zijn mogelijkheden. In zekeren zin weet hij van die mogelijkheden, hij „rekent” met zijn mogelijkheden en loopt zoo altijd op den tijd vooruit.

Zoo is de mensch nooit te definieeren door datgene, wat hij nu, op dit oogenblik, en hier, op deze plaats, is. Hij „is” steeds méér, n.l. hij is dat, wat hij zijn kan. Hij verstaat zich zelf vanuit zijn mogelijkheden, hij bestemt zijn bestaan op grond van die mogelijkheden en hierbij gaat het hem voortdurend om dat „zijn” (zijn-kùnnen) zelf. Dit is het Heideggersche existentiebegrip naar zijn formeele zijde. De mogelijkheden des menschen worden nader bepaald door den concreten grondvorm van alle menschelijk bestaan.

De mensch leeft in een wereld en met anderen samen. Even oorspronkelijk en onmiddellijk als hij zichzelf verstaat, doet hij dit ook zijn wereld met al wat daarin is.

De wijze, waarop hij zich, duizendvoudig gevarieerd, tot die wereld en daarin tot zichzelf, tot de dingen en de andere menschen verhoudt, gedacht als de totaliteit van het geheele bestaan, noemt Heidegger de zorg (een term die streng formeel is op te vatten, zonder emotioneele klank).

Juist in die „zorg”, die immer bezig is te zorgen, dat iets, of dat iets niet komt de eigenaardige structuur der mogelijkheid duidelijk aan den dag.

In zijn zorgen maakt de mensch onafgebroken „plannen”¹⁾ voor zichzelf in verband met zijn wereld en wat daartoe behoort. Hij is steeds „verder” en meest veel verder dan het „nu”, waarin hij leeft. In de beeldspraak van het plan, het ontwerp, zegt Heidegger zeer plastisch, dat de

¹⁾ Geen „voorafbedacht iets”, waaraan hij zich dan houdt, maar de algemeene grondstructuur van alle „verstaan”.

mensch voortdurend „zich zelf ontwerpt”. Pas in deze uitdrukking wordt de volle omvang van het phaenomeen duidelijk.

In dit plannen maken en op grond van die ontworpen mogelijkheden verstaat hij pas zichzelf, d.w. dan altijd z.: hij kan zichzelf verstaan, hij kan zich ook misverstaan. En bij het verzorgen en zorg dragen en zorgen voor, is het tenslotte door alles heen te doen om het verwerkelijken van zijn eigen mogelijkheden.

Als de z i n van dit zijn des menschen, dat beteekent: als de gezichtskring van waaruit het begrepen moet worden, wijst Heidegger den t i j d aan. Het geheele menschenlijke bestaan wordt ons eerst duidelijk, indien wij letten op de rol die de tijd hier speelt.

Wanneer het wezen des menschen existentie is, d.w.z. mogelijkheid, kunnen-zijn, wanneer hij uit zijn mogelijkheden steeds opnieuw zijn „plan” ontwerpt, behoort dus tot hem, dat hij nooit klaar, nooit „af” is. Er komt altijd nog wat, dat als mogelijkheid tot hem behoort, maar dat hij nog niet „werkelijk” is. De laatste in de rij dezer mogelijkheden is de dood. Bij dit phaenomeen staat Heidegger uitvoerig stil. Niet om de analyse van den mensch volledig te maken, omdat de dood er ook nog „bijbehoort”. Maar de dood, als laatste, afsluitende, in de rij der mogelijkheden, die het „zijn” van den mensch uitmaken, moet — juist op grond van het feit, dat er dus een „laatste” mogelijkheid is — van beslissende beteekenis zijn voor alle andere, d.i. voor het „zijn” van den mensch en dus ook voor zijn „verstaan-van-het-zijn”.

We moeten den dood zien als mogelijkheid; slechts inzooverre behoort hij n.l. tot het „zijn”. Met zijn verwerkelijking houdt de mensch op te „zijn”. Waar zullen en kunnen wij den dood in zijn wezen vatten? Op het eerste gezicht schijnt het onmogelijk onzen eigen dood daartoe te kiezen. Dien kunnen wij toch juist niet meemaken? Zooals reeds gezegd werd: alleen als mogelijkheid. En als „z i j n”’s-m o g e l i j k h e i d, in zijn beteekenis voor het „verstaan” van den mensch, wil Heidegger hem bezien. Als zoodanig kunnen wij hem aan anderen nooit leeren kennen.

Wat wij van den dood aan onzen medemensch zien, betreft niet den doode zelf. Het is de zorg, het verlies en het lijden dergenen, die achterblijven. De gestorvene heeft onze wereld verlaten.

Ook psychologisch, door ons in een ander te verplaatsen, komen wij het phaenomeen van zijn dood, die juist altijd „z i j n” dood is, niet nader.

Een wezenstrek van het menschenlijk „zijn”, dien we nog maar vluchtig beroerden, is, dat het steeds het „zijn” van dezen of van genen is, altijd het „mijne”, „mijn” mogelijkheden.

Daarom kan de mensch zichzelf zijn, maar ook zichzelf verliezen, zichzelf (als mogelijkheid) kiezen, of zichzelf verzuimen.

Hierop berust de onderscheiding van twee bestaanswijzen des menschen, twee houdingen tegenover al zijn mogelijkheden: de e i g e n l i j k e (de hem eigene) en de o n e i g e n l i j k e.

In allerlei zaken, die wereld en menschen betreffen, is een soort van „plaatsvervangen” mogelijk, maar waar het om mijzelf, om mijn eigen mogelijkheden, en in bijzonderen zin, om mijn dood gaat, niet.

Wat de dood voor mij „is”, kan ik daarom slechts zelf aan mijn eigen dood nagaan. (Dit zou sterk subjectief kunnen lijken; het is echter juist

het vaststellen van het „algemeene” feit, dat tot elk „zijn” en tot elk sterven het persoonlijk voornaamwoord behòort; anders dan bij het „zijn” van een steen.)

De dood is het „einde” van den mensch. Maar in welken zin? Er werd reeds vastgesteld, dat tot de existentiestructuur behoort, dat de mensch steeds wordt, wat hij nog niet is. Dat is geen onvolledigheid zonder meer. Het „nog-niet” behoort zoo zeer tot dit „zijn”, dat de mensch juist wanneer het laatste „nog-niet” vervuld wordt, nièt meer „is”. En — als bij een rijpende vrucht —, „i s” hij in zekeren zin dat-wat-hij-nog-niet-is, reeds van den beginne aan. (Wat echter niet wil zeggen, dat bij hem met het einde ook de voleinding samenvalt.)

Zoo „is” de mensch, zoolang hij bestaat, ook altijd reeds zijn einde. Zijn geheele toekomst en ook zijn dood maken deel uit van dat, wat hij nu is en altijd al was.

De term „sterven” kiest Heidegger voor die zijnswijze, waarin de mensch „naar zijn dood heen” existeert.

Hij „sterft” niet eerst, beter gezegd — volgens den zin, dien het hier krijgt —: in ’t geheel niet bij het feitelijke afsterven. Het einde staat den mensch te wachten en deze „verhoudt zich” — hoe dan ook — van zijn geboorte af aan „tot zijn dood”. Het buitengewone dezer mogelijkheid ligt daarin, dat het hier om het bestaan zelve gaat, om de allereigenste mogelijkheid van den mensch, de mogelijkheid van het niet-meer-bestaan, dus de onmogelijkheid van alle zijn. En deze mogelijkheid is de mijne. Als zoodanig ben ik het zelf, die mij, als uiterste mogelijkheid, d.w.z. waarop geen andere meer kan volgen, te wachten sta.

Hier ben ik volkomen op mijzelf aangewezen; alle betrekkingen tot anderen zijn verbroken.

De existentie, het zich verstaan op grond van de eigen mogelijkheden, heeft in de verhouding tot den dood (het „zijn naar den dood heen”) haar grootste draagwijdte.

Het „zijn”, zijn eigen „zijn” en tegelijk daarmee het „zijn” der wereld wordt den mensch op tweeërlei wijze ontsloten: in het alles omvattende, aanvankelijke v e r s t a n, dat den bodem voor alle overleg en denken vormt en, even oorspronkelijk, in de g e s t e m d h e i d.

Als grondstemming, die echter meest — en niet toevallig — verborgen blijft, ontdekt Heidegger de angst. Verstaan en stemming zijn niet gescheiden: het verstaan is altijd „gestemd” en de stemming openbaart en verstaat. Het feit, dat de mensch in zijn bestaan en daarmee in zijn dood „geworpen” is (de term daarvoor, dat hij bestaat en nu ook zijn moet, buiten eigen toedoen) wordt hem primair in de angst ontsloten. D.w.z. inzooverre hij deze angst niet, juist uit vrees voor datgene, wat zij hem openbaren kan, ten onder houdt. En praktisch is dit meestal het geval.

Inderdaad „sterft” de mensch zoolang hij existeert, maar in de eerste plaats en meestal op oneigenlijke wijze, n.l. op de vlucht voor den dood.

Bij deze houding behoort de vage gedachte: „eens, aan ’t eind sterft men —, maar ik voorloopig toch nog niet.” Zoo wordt de dood onpersoonlijk gemaakt, wat hij juist nooit is. — Zóó ver gaat de zucht zichzelf en anderen op dit punt voortdurend gerust te stellen, dat de troost voor den stervende maar al te vaak hierop neer komt, dat zijn „naasten” hem helpen zijn allereigenste mogelijkheid, waarbij alles op het spel staat,

die hem volkomen eenzaam maakt — ook dan nog geheel te verbergen.

In gezelschap verwekt iemands dood niet zelden den indruk eener onaangename gebeurtenis, ja eigenlijk is het een gemis aan takt, dat het publiek beter bespaard was gebleven. Treedt de dood al in, dan mag hij althans niet „storen”.

Men heeft zoo zijn eigen wijze met den dood in 't reine te komen: er niet over spreken; zelfs het denken aan den dood geldt als lafheid, onevenwichtigheid en ongezonde levensangst. Men behoort de houding van hautaine rust aan te nemen tegenover het feit, dat men nu eenmaal sterft. — Zoo wordt de mensch van zijn meest eigen mogelijkheid vervreemd.

Maar tegelijk toont hij in dit uitwijken en vluchten, dat het hem juist ook in deze negatieve houding voortdurend om zijn laatste mogelijkheid gaat. Dat deze perslot ook zoo nog zijn geheele bestaan beheerscht.

Een verdere eigenaardigheid van het phaenomeen van den dood is, dat hij een gewisse mogelijkheid is (de eenige gewisse). De zekerheid van den dood is geen empirische; de mensch is zeker van zijn dood, niet omdat iedereen sterft —, maar op die onmiddellijke wijze, die berust in zijn oorspronkelijk openzijn, zijn oorspronkelijk verstaan van zichzelf. De mensch versluiert het bijzondere karakter dezer zekerheid met zijn houding van: „ééns, maar voorloopig nog niet”. De zekerheid des doods is juist geheel onbepaald, d.w.z. we weten niet wanneer, hij is ieder oogenblik mogelijk.

Zóó is de oneigenlijke verhouding tot den dood, dat is: tot het eigen „zijn”, die vrijwel algemeen is. Dit neemt niet weg, dat het oneigenlijke alleen gebaseerd kan zijn op het eigenlijke en eerst in het eigenlijke „zijn” de volle structuur des menschen zichtbaar wordt.

Hoe is de wel-eigene wijze, waarop de dood in het leven des menschen, dus: in mijn leven staan kan? Het eigenlijke-zijn moet den dood verstaan, zooals hij is. D.w.z. als laatste mogelijkheid. „Verstaan” kan in dit geval nooit beteekenen: zoeken te verwerkelijken. Ook het verwachten, het wachten op de mogelijkheid is gericht op verwerkelijking. Hoe dieper de mensch den dood verstaat, hoe duidelijker het wordt, dat deze mogelijkheid voor hem niets beteekent wat hij, als het werkelijkheid werd, zelf zou kunnen „zijn”. De vervulling dezer mogelijkheid is juist het onmogelijk worden van elke verhouding en alle existeeren.

Deze mogelijkheid in haar karakter van absolute mogelijkheid handhaven en haar toch „zijn” is het vooruitloopen op den dood.

Dit kan de mensch, omdat zijn wezen existentie is: steeds zichzelf al vooruit zijn, wèg in de mogelijkheid. Het „vooruitloopen” maakt het eerst doenlijk zichzelf in zijn uiterste mogelijkheid te verstaan.

Alleen hier ziet de mensch, dat hij in het leven van iederen dag nooit „zichzelf” is; dat zijn bezigzijn met de dingen en zijn samenzijn met de anderen wegvallen als het om zijn dood gaat; dat hij met het einde zichzelf zal moeten opgeven.

Zoo ziet hij nu ook al zijn andere mogelijkheden, die vóór de laatste liggen, in het juiste licht: ze zijn alle eindig.

Slechts in het vooruitloopen op zijn uiterste mogelijkheid maakt de mensch deze voor zich mogelijk als dat, wat ze werkelijk is en verstaat zoo zichzelf in zijn volle en eigenlijke zijn.

Tot dit uiteindelijke verstaan van zichzelf behoort, zooals we zagen

de angst; in de „angst”, die geen vrees is en geen bangheid, staat de mensch voor het niets. In de angst openbaart zich de voortdurende bedreiging der onbepaalde, maar 'gewisse mogelijkheid, die de totale onmogelijkheid van zijn bestaan beduidt. —

Het vooruitloopen op den dood brengt den mensch voor de mogelijkheid geheel zichzelf te zijn, niet langer steunend op de zorg der medemenschen, maar los van alle illusies in de zelfverzekerde, ontruste (bangste) **vrijheid tot den dood**.

Zoo blijkt in de Heideggersche filosofie het „probleem van den dood” centraal te zijn. Het is hier geen afzonderlijk vraagstuk en zelfs niet de belangrijkste vraag in een leer-van-den-mensch.

Heideggers vragen is en blijft vragen naar het „zijn”. Zeker heeft hij bij zijn onderzoek naar het wezen van den mensch tevens belangrijke gegevens voor de anthropologie aan het licht gebracht, maar aan het slot van zijn verhandeling over den dood gekomen, moeten wij toch in de eerste plaats vragen, wat zij beteekent voor de metaphysica.

We hebben gezien, dat de dood-als-mogelijkheid den mensch eerst in de gelegenheid stelt zijn eigen „zijn” ten volle te verwezenlijken en tegelijk daarmee te verstaan. — Niet zóó, dat dit een soort bekroning van het verstaan van dingen, wereld en zichzelf zou zijn, maar het wil zeggen, dat dit vooruitloopen op den dood alle andere verstaan in eigelijken zin **pas fundeert**.

Bij de bespreking van het verstaan-van-het-zijn, dat de basis voor het menscheijk bestaan vormt, werd opgemerkt, dat de mensch in zijn „zorgen” voortdurend het „ontwerp maakt” voor het eigen zijn en daarmee tegelijk zichzelf en al het andere wat tot zijn wereld behoort tot op zekere hoogte ontsluit. Hierop berust niet alleen alle handelen en overleggen, maar ook het theoretische denken, wetenschap en filosofie.

In deze oerhandeling van den mensch (zij vormt één structuur geheel) wordt het zijn der dingen verstaan. Een onderzoek dat het zijn-zelf tot thema maakt, moet dit oorspronkelijk verstaan en ontsluiten van „zijn” uitdrukkelijk voltrekken.

Het „zijn” van de wereld, van de dingen en menschen en onszelf opent zich voor ons in onze openbarende „zorg”, die in hare veelvuldigheid de éénheid onzer „wereld” uitmaakt. De mensch ontsluit zich het zijn van de wereld en wat daarin is, in het verstaan van zijn eigen mogelijkheden, want alleen in en door die mogelijkheden kan hij met het andere zijnde betrekkingen aanknoopen. Het zijn aller dingen, het zijn-zelf wordt slechts onthuld in het „verstaan-van-het-zijn,” dat het wezen des menschen uitmaakt.

En deze mogelijkheid zal de mensch dus eerst **v o l k o m e n** kunnen vervullen in het uiteindelijk verstaan van zichzelf.

In het probleem van den dood zijn alle belangrijke momenten dezer geheele problematiek aanwezig. Het verstaan van den dood openbaart de eigenlijke **t i j d e l i j k h e i d** des menschen. De dood, die als mogelijkheid wordt aanvaard, verspreidt het ware licht over de beteekenis van 's menschen **e i n d i g h e i d**. En de angst voor den dood, die niet ontweken wordt, opent den blik voor het **n i e t - z i j n**.

We kunnen hier niet verder op deze dingen ingaan. Het is wel duidelijk geworden, dat de interpretatie van den dood een nadere bepaling geeft

Dostojewski's toekomstverwachting.

De vraag: wie is Dostojewski? is de vraag naar den mens en zijn lot. Want iedere bladzijde van zijn werk getuigt van het ondoorgroendelijk geheim van het menselijk leven, en ziet tegelijkertijd uit naar openbaring. „Op het ontdekken van het leven, het onafgebroken, eeuwige ontdekken en niet op het ontdekke zelf komt het aan,” zegt de Idioot. Deze vraag, voortdurend opnieuw gesteld, ik meen dat hiervan een Dostojewski-beschouwing moet uitgaan, omdat hij overigens zo weinig houvast biedt! Alles is beweging, is op zoek naar antwoord. Raskolnikof, de Karamasofs, Stawrogin: het zijn moordenaars en godloochenaars die vluchten voor God, en toch — hem niet ontlopen kunnen. „Wahrlich, die Frage um Gott ist eine menschliche Frage. Und die Frage um den Menschen ist eine göttliche Frage. Vielleicht erschliesst sich das Geheimnis um Gott eher durch das Geheimnis um den Menschen als durch ein unmittelbares Gottsuchen unter Ausschluss des Menschen” ¹⁾.

De vraag naar de bestemming van den mens heeft zowel betrekking op dit leven als op het toekomstende, het is het probleem van de Politieke geschriften evenzeer als van de romans. Hij komt voort uit één mens en wordt gesteld aan éénzelfden mens.

Dit is wat bij de zeer gecompliceerde figuur Dostojewski niet vergeten mag worden.

Romans en Ontwerpen.

Merkwaardig is het gespletene in Dostojewski's romanfiguren. En in zijn helden tekent Dostojewski zichzelf. Het daemonische overheerst zozeer, dat wij hem nergens vatten kunnen. Alles is beweging, en alle beschrijving kan slechts bestaan in de momenten van deze zelfbeweging.

Mereschkowsky zegt dat Dostojewski's werken geen romans zijn, maar tragediën ²⁾. Hij is in de hoogste mate dynamisch in zijn karaktertekening, en om deze reden is hij het grootst waar hij motief en daad laat samensmelten in één machtig gebeuren, als in het klassieke treurspel met eenheid van tijd, plaats en handeling.

Toch heeft hij voortdurend geprobeerd aan zijn romans epische vorm te geven. Hij noemt zelf zijn „gehele hoop, zijn hoogste doel” ³⁾ het epos te schrijven van den boetedoenden zondaar. In de laatste 13 jaar van zijn leven, waarin zijn grote romans geschreven zijn, heeft hem dit plan niet meer losgelaten. Reeds Schuld en Boete eindigt ermee: „de geschiedenis ener algehele wedergeboorte Dit is een onderwerp voor een nieuw verhaal.” Evenzo de voorrede van de Karamasofs over het (nooit geschreven) vervolg: „de voornaamste roman is de tweede”.

In 1870 (vóór Daemonen, Jongeling en Karamasofs) schreef Dostojewski het ontwerp voor een roman „Het leven van een groten Zondaar” ⁴⁾. Het moet worden een werk, bestaande uit vijf delen: deel I het bekende thema van misdaad en straf, deel II aanraking met de „vreugde

¹⁾ N. Berdjajew — Die Weltanschauung Dostojewskijs, blz. 13.

²⁾ D. S. Merejkowsky: Tolstoi et Dostoïevsky, blz. 243, 246.

³⁾ Der unbekannte Dostojewski — Piper Verlag 1926, blz. 118.

⁴⁾ Der unbekannte Dostojewski — Piper Verlag 1926, blz. 55 sq.

van het 'lebendige Leben' ", „de macht van de deemoed, en vergeving", deel III tot V de „uiteindelijke verlichting door de genade", om zo te komen tot een „verzoenende harmonische wereldbeschouwing". Dit ontwerp heeft Dostojewski voortdurend voor ogen gehad in de tijd dat hij zijn grote romans schreef. Nooit heeft de gedachte hem losgelaten, want nog 4 jaar voor zijn dood schreef hij een korte aantekening, dat hij van plan was den Russischen Candide te schrijven. Deze Candide was geen ander dan de „Grote Zondaar". Hardnekkig hield hij vast aan het plan, steeds weer droomde hij zijn laatste, grootste, alomvattende roman: Atheïsme, Grote Zondaar, Candide, hoewel hij van onderdelen uit het ontwerp weer gebruik maakte in de inmiddels tot stand komende romans Daemonen, Jongeling, Karamasofs.

Dostojewski is hier niet in geslaagd. Wanneer we afzien van Zossima's biographie in de Karamasofs kunnen we zeggen dat in Dostojewski's oeuvre het epos van den boetedoenden zondaar ontbreekt ¹⁾. Alles is beweging bij Dostojewski, en concentreert zich zozeer in momenten, dat hij geen vorm kon geven aan, wat hij noemt „de geschiedenis ener algehele wedergeboorte". Sterker nog: Dostojewski is daemonisch, mens van deze aarde, en geeft daarbij in zijn karakters zichzelf zo volkomen, dat hij als kunstenaar niet verder kon gaan, dan hij als mens zelf gegaan is. Schijnbaar is de Idioot hiermee in tegenspraak. Maar Myschkin is geen mens, die door de diepte van twijfel is heengegaan, hij is een bovenaardse gestalte. Ook alles hier felle bewogenheid, maar alleen in het contact van Myschkin met anderen. Myschkin zelf is er als het ware boven uit geheven.

Wat is het belang van dit alles? Dat Dostojewski geloofde in de opstanding, als realiteit nu voor het toekomstig leven, is velen duidelijk. Dat het hem zozeer ging om een „verzoenende harmonische wereldbeschouwing", het schijnt niet te passen bij een figuur als Dostojewski. Het eerste komt op aangrijpende wijze aan het licht in de zeldzame ogenblikken dat de opstandige figuren breken aan God: „Wie mir scheint, habe ich jetzt so gewaltige Kraft in mir, dass ich alles überwinden kann, alle Leiden, um nur jeden Augenblick mir selbst sagen zu können: ich bin! Leide ich auch tausend Martern, — ich bin; werde ich auch auf der Folter verkrümmt, — ich bin! Bin ich auch auf einen Pfahl gespiesst, so lebe ich dennoch und sehe die Sonne, und sehe ich auch die Sonne nicht, so weiss ich doch, dass sie da ist. Und zu wissen, dass sie da ist, — das ist schon ein ganzes Leben" ²⁾. Of wanneer Iwan Karamasof de legende van den Groot-Inquisiteur vertelt: Aljoscha's woord „vergeving", dat voorafgaat, de kus van Christus aan het slot.

Het blijven in de romans momenten van eeuwigheidsbesef: „Ja, voor dit ogenblik kan men zijn leven geven, dan begrijp ik iets van dat zeldzame woord, dat zegt, hoe de tijd niet meer zijn zal" ³⁾.

¹⁾ Zie Komarowitsch' reconstructie van het ontwerp — Unb. Dost. blz. 75 sq.

²⁾ Mitja's Hymne in de Karamasofs.

³⁾ De Idioot, uitg. v. Loghum 1922, blz. 308. Het is voor ons niet gemakkelijk hier D. te volgen. Zoowel de „allerlaatste seconde waarop de epileptische aanval begint" als het moment in de Russische liturgie, dat de deuren der ikonostase zich openen, spelen een rol. Zie voor het laatste dr. P. Hendrix — Russisch Christendom, Amsterdam 1937.

Maar dat het Dostojewski zozeer ging om harmonie reeds in dit leven, blijkt niet zonder meer. Toch is het een belangrijke voorwaarde voor het verstaan van zijn gehele werk: romans, ontwerpen en politieke geschriften. Het **L e v e n** van een groten zondaar heeft hij willen geven, d.w.z. leven hier op aarde in verzoening met God en mensen. Dat hij er niet in geslaagd is, dat hij mens met aards, „Euklidisch” verstand was, neemt de scherpte van zijn verlangen niet weg ¹⁾.

Het is Dostojewski niet gegeven, kind der aarde als hij was, scherp onderscheid te kunnen maken tussen het eschatologische en het historische ²⁾. Hier is ook weer alles beweging, één onafgebroken zoeken naar een allerlaatst menselijk standpunt, waar toch alleen maar sprake kan zijn van Gods mogelijkheid. In de „Meditaties aan de Dodenbaar” ³⁾ zegt Dostojewski: „Na het verschijnen van Christus, als ideaal van den mens in het vlees, is het duidelijk geworden, dat het hoogste gebruik, dat de mens van zijn persoonlijkheid kan maken, van de volledige ontwikkeling van zijn ik, dit is — hoe hij dit ik vernietigen kan, het volledig en onbeperkt aan allen overgeven. Een zo hoog doel te bereiken zou zonder zin zijn, wanneer erná alles zou verdwijnen. Dus moet er een toekomstig, een paradijsleven zijn.” Merkw aardig, hoe deze en de toekomstende wereld in één lijn worden gezien! „Op aarde streeft de mens naar een ideaal, dat tegengesteld is aan zijn natuur. Dus moet de mens steeds leed gevoelen, waartegen de paradijsvreugde der wetsvervulling, door opoffering, opweegt. Hierin ligt het a a r d s e e v e n w i c h t. Anders ware het aardse zinloos.”

De romans geven doorbraken van deze „paradijsvreugde” te zien. In het ontwerp komt de held in deel II in aanraking met het „lebendige Leben”, voordat hij in de volgende delen „uiteindelijk verlicht” zal worden. Raskolnikof moet ten aanschouwe van het volk de aarde kussen, Aljoscha eveneens, wanneer de twijfel aan Zossima overwonnen is. Het zijn momenten; „harmonie”, zoals Dostojewski zich droomde, wordt niet bereikt.

Politieke Geschriften.

In de Politieke Geschriften ⁴⁾ is de onzekerheid van zijn toekomstverwachting hem noodlottig geworden. Hij vertelt daarin een herinnering uit zijn jeugd, dat de boer Marei hem, als hij meent achtervolgd te worden door een wolf, troost (blz. 165) „Kom, Christus is met jou, kom, ga nu maar — en hij bekruste mij met zijn met aarde bedekte vingers en bekruste toen zichzelf”. Deze herinnering, die bij hem bovenkomt in de hel van een Siberische strafgevangenis, leert hem met nieuwe ogen den Russischen mens zien. Sindsdien heeft het geloof in den Russischen boer en de Russische aarde hem niet meer verlaten. Rechtgelovigheid is alléén in Rusland, „de bewaarder van de waarheid van Christus, het zuivere

¹⁾ Vgl. het gesprek van Iwan met Aljoscha vóór de legende van den G.I. Iwan's conflict is óók dat van D.: „Met eigen ogen wil ik zien, dat de ree zich naast den leeuw neerlegt”.

²⁾ Vgl. laatste blz. Schuld en Boete.

³⁾ Unbekannte Dostojewski, blz. 19 sq.

⁴⁾ Politische Schriften, Piperverlag 1920.

evenbeeld van Christus, dat in alle andere geloofsvormen en bij alle andere volken verduisterd is" (blz. 191). Dostojewski heeft twee vaderlanden: Rusland en Europa, en vanuit Rusland zal, desnoods met behulp van geweld, het Christendom opnieuw gepredikt worden.

Thurneysen's interpretatie.

Thurneysen ¹⁾ ziet in Dostojewski's politieke werkzaamheid het punt waar hij hem beslist moet afwijzen, waar hij „in höchst titanischer Weise das Ewige, Göttliche, den Christus des neuen Lebens, die Auferstehung, die letzten Dinge ans Jetzt und Hier einer bestimmten historischen Situation verraten hat" (blz. 75). „Er ist an diesem Punkte gleichsam selber eine jener problematischen Gestalten aus seinem Werke" (blz. 77).

De politieke geschriften verder buiten beschouwing latende, vraagt Th. zich af wat Dostojewski hem nu te zeggen heeft. Wat is het geheim van zijn weten? Zijn volkomen Voraussetzungslosigkeit. „Was ist der Mensch? Diese Frage hat Dostojewski gestellt; mehr hat er nicht getan" (blz. 8). Het merkwaardige is dat de vraag, door dezen mens in volle scherpste gesteld, „nicht nur Frage, sondern selber schon Antwort ist" (blz. 8), „Auferstehung ist das letzte Wort seiner Romane". „Vergebung der Sünden, die letzte Lösung, nirgends sichtbar in der Erscheinung als eine menschliche Möglichkeit der Lebensgestaltung neben andern" (blz. 31).

Hier treedt Dostojewski's positieve boodschap aan den dag „Gott ist G o t t : das ist die eine, die zentrale Erkenntnis Dostojewskis. Diesen Gott niemals zu einem wenn auch in noch so grosser Höhe thronenden Mensch-Gott, zu einem wenn auch noch so idealen Stück menschlicher Seelen- oder Weltwirklichkeit werden zu lassen, ist sein einziges Bemühen" (blz. 37). Hier bereiken we de grondslag van Th.'s interpretatie: het volstrekte dualisme God-wereld. Merkwaardig is wel dat, terwijl de romanfiguren tot het laatst toe uitgesproken daemonische trekken vertonen, Dostojewski zelf ze bij Th. verliest, zodra hij positief zijn boodschap gaat formuleren.

Dostojewski wordt hier veel meer de schepper van zijn romanfiguren, waarmee hij de wereld iets bepaalds wil zeggen, dan een van die raadselachtige, zoekende Iwan-figuren. Hier ligt het gevaarlijke punt, waar ieder, die Dostojewski's boodschap theologisch wil doordenken, hemzelf vaarwel gaat zeggen! Th. heeft dit gevaar duidelijk beseft. Op het laatst nog (blz. 77) waarschuwt hij ervoor: „Er hat irdischen Namen und irdisches Antlitz. Auch er selber ist nur in der Brechung durch seine Menschlichkeit, nur indirekt, der, der er für uns ist". Maar geheel is hij aan dit gevaar niet ontkomen. Het resultaat van Raskolnikof's omkeer is „eine neue Anschauung vom Leben" (blz. 16). En dat is, „die Erkenntnis, dass das wahre, das eigentliche Leben des Menschen jenseits des Menschen liegt, wie er jetzt ist und hier ist, jenseits der obersten Grenze dessen, was wir gewöhnlich Leben heissen". Dit dualisme speelt een grote rol bij de bespreking van de Karamasofs en den Idioot. Waarom, vraagt hij, zijn Aljoscha en Zossima zulke randfiguren? „Diese Möglichkeit, zum Leben zu stehen, wie diese Beiden dazu stehen, als Erkennende, Wissende,

¹⁾ Dostojewski — Kaiserverlag 1930.

Deutende, diese fast unheimlich grosse, schwere Möglichkeit kann auch einmal vom Rande in die Mitte rücken, kann selber Thema der Gestaltung werden. Das ist geschehen in Dostojewskis vielleicht tiefsinnigster Schöpfung, im Idiot'' (blz. 22). Merkwaardig, constateert Romein¹⁾, hoezeer aan de chronologie geweld wordt aangedaan: de Idioot geschreven 10 jaar vóór de Karamasofs. De Idioot maakt aanschouwelijk „die Lösung und Deutung alles Wirrsals des Lebens, die s c h o n Aljoscha und der Staretz in den Karamasoff vertreten'' (blz. 31).

Op magistrale wijze zet Th. uiteen, wat Dostojewski met den Idioot zeggen wil. De zin van al wat op aarde gebeurt, is zozeer „an den Rand hinausgedrängt, das nur solche, die selber irgendwie draussen stehen: Dirnen, Mörder und Wahnsinnige ihm auf die Spur kommen und ihn verstehen können'' (blz. 24). De Idioot heeft geleerd vanuit de dood het leven te verstaan, hij bezit „Todesweisheit'' (blz. 25).

Th. heeft hier zeer diep gepeild en ongetwijfeld bijgedragen tot een beter verstaan van den Idioot. Maar hij is door Dostojewski niet bedoeld als de enige in mensengedaante aanschouwelijk te maken oplossing voor het probleem van 's mensen afval van God. Hij is niet „der nicht mehr geschriebene letzte Teil der Karamasoff'' (blz. 29), dat in de waanzin laat zien hoezeer de verzoening alléén Gods mogelijkheid is.

Wij hebben geen recht om den Idioot te zien als sluitsteen van Dostojewski's theologie. Hij stelt niet anders dan die éne grote vraag naar den mens, zoals Th. in het begin formuleert. Maar die ene vraag is bovenal v r a a g, en zij moet dat blijven.

Th. laat D. een beweging maken naar het punt waar geloofsinzicht bereikt wordt van het „Problematischwerden des ganzen Lebens'' (blz. 28). „Schönheit wird die Welt erlösen'', zegt de Idioot (blz. 29). „Aber'' — voegt Th. er aan toe — „sie bleibt ihm Hinweis, Bild und Gleichnis. Nie wird sie ihm zur Sache selber''. Waarom moet Myschkin als Idioot optreden? „Darum, weil die ganze Weisheit des Menschen, alles was an Welt- und Lebensanschauung unter uns umgeht, nichts anderes ist als der Versuch, der Gottesfrage zu entrinnen, während ihr nicht zu entrinnen, sondern standzuhalten die göttliche Torheit des Idioten wird''.

Dostojewski's onmacht.

Wij hebben geen aanwijzing, van een geloofsbeweging bij Dostojewski, die komt tot het relatief stellen van alle aardse waarden, om dan eerst vanuit het nieuw verworven inzicht op geheel nieuwe wijze weer ja te kunnen zeggen tot het leven. Deze dialectiek was hem vreemd. Dostojewski's Politieke Geschriften, geschreven in dezelfde tijd als zijn grote romans, zijn hiervan het bewijs, en niet te verstaan als „mauvaise note''. Want ook zijn ontwerpen getuigen ervan. En in de romans klinkt het in momenten: „De Moeder Gods ... dat is de vruchtbare aarde'' (Daemonen).

Als denker ziet hij 's mensen afval van God als een tijdelijk probleem, waarvoor hier in dit leven nog een oplossing bestaat. Het tijdelijke en eschatologische haalt hij dooreen. Aan de oplossing komen de romans

¹⁾ J. M. Romein — Dostojewskij in de Westersche Kritiek, proefschrift Leiden 1924.

niet toe. Duidelijk blijkt dit uit het verschil tussen opzet en uitwerking van de Daemonen, het geldt voor Raskolnikof, voor de Karamasofs.

Wat Dostojewski als kunstenaar heeft kunnen geven is niet geheel in overeenstemming met den denker. Laten we dankbaar zijn dat ons hier de prolepsen op het Rijk Gods bespaard zijn. Ook was hij niet een van die begenadigde renaissance-kunstenaars, wier denken en productie één waren. Dostojewski was niet begenadigd, hij was een daemonische ziel, die boven de problematiek van Iwan Karamasof niet is uitgestegen.

Maar zo hij niet begenadigd was, hij was kunstenaar bij de gratie Gods. Meer dan hij zelf was, mocht hij als kunstenaar niet weergeven, de oplossing die hij zich dacht, gaf hij in ontwerpen en politieke geschriften.

Wat is het belang van dit alles, omdat wij toch bovenal met den romanschrijver te maken hebben? Het zou niet zo belangrijk zijn, als het conflict niet zijn gehele productie bepaald had. Dostojewski's werk is in strijd geboren, en dat geeft het zijn onvergankelijke waarde. Geen moment kan hij terugvallen naar een achtergrond van geloofs zekerheid.

Alles is beweging: hij zegt ja tot God, en toch zegt hij tegelijkertijd ja tot het leven, tot de moederaarde, tot het Russisch Christusrijk. Nooit heeft de paradox in zijn theologische doordenking een plaats gevonden: hij is zelf één grote paradox. Hij heeft niet de aarde verlaten om God te vinden en daarna als bij gelijkenis de aarde weer terug te krijgen.

Onmacht om het laatste, alomvattende epos te schrijven, daarvan getuigen de laatste romans. Thurneysen zet theologisch uiteen wat onmacht is in Dostojewski's kunstenaarschap. Wanneer wij deze onmacht niet gebruiken als basis, maar als laatste richtpunt gaan zien, dan heeft Dostojewski ons véél te zeggen.

Dostojewski's anthropodicee is mislukt, wat een groot denker wilde, is teniet gedaan door een groter kunstenaar. En als kunstenaar stond hij het dichtst bij de bron van het leven, daar bleek zijn kunnen en zijn onmacht. En alleen daar straalt licht door tot ons.

Het aardse en het hemelse: hij heeft het met elkaar niet kunnen rijmen; hoe vaak hij ook geprobeerd heeft beide te verbinden, het is hem niet gelukt. Iwan en de Idiot — tussen beide gaapt een kloof. Hij meende een brug te moeten slaan. De kunstenaar heeft deze brug niet mogen betreden — dat hij het niet toch geprobeerd heeft bewijst dat hij zijn roeping getrouw is gebleven.

J. C. VAN DONGEN.

Het Genadeverbond

ENKELE MOEILIKHEDEN.

Reeds Ireneüs heeft tegenover de miskennis van het Oude Testament door de Gnostiek en Marcion de wezenlijke eenheid der beide testamenten zoeken te handhaven door middel van de Verbondsgedachte, maar in den tijd der Hervorming kwam deze gedachte toch eerst op den voorgrond, vooral in verband met de gewijzigde kerkbeschouwing. Toen de kerk haar karakter verloor van heilsmiddelares en het ex opere operato

verdween uit het sacrament, namen vooral de Gereformeerden het Genadeverbond als uitgangspunt voor hun beschouwing van kerk en sacrament. Niet de doop *ex opere operato*, maar het Verbond waarborgde hun religieuze continuïteit tusschen de geloovigen en hun kinderen, terwijl het hen tevens bewaarde voor het individualisme der Wederdoopers, die zich zelf „bondgenooten” noemden, maar de kinderen dien naam onwaardig achtten, voordat ook zij in Christus geloofden. De Geref. belijdenis, dat alle menschen in zonde ontvangen en geboren worden krachtens den zondeval van Adam, hun Verbondshoofd, heeft haar pendant in de belijdenis, dat de geloovigen en hun kinderen weder in Christus, het nieuwe Verbondshoofd, tot genade zijn aangenomen, waarvan zij het teeken en zegel ontvangen in den doop, tot eer van God en Christus, tot versterking van het geloof der ouders en van hun kinderen, tot een getuigenis van Gods vrije genade, waarvoor ook leeftijd geen belemmering is.

Een moeilijkheid echter, welke tot nu toe door de Geref. theologen niet eenstemmig is opgelost, komt aan de orde, zoodra de vraag wordt gesteld: in welken zin kunnen kinderen tot het Verbond behooren? Van welken aard is dan hun gemeenschap met Christus? Dat pas-geboren kinderen reeds in Christus gelooven, zooals sommige Luthersche theologen meenden, was onder de Gereformeerden geen punt van discussie. Wel waren sommigen van oordeel, dat de uitverkoren kinderen der geloovigen in den regel vóór den doop worden wedergeboren, b.v. Martyr, a Lasco, Datheen, Alting, Witsius, Voetius, Maastricht. Dit standpunt werd ook ingenomen door Dr A. Kuyper, het is door zijn leerling Kramer in een dissertatie historisch gefundeerd en het werd nog onlangs door Dr Kraan verdedigd in een brochure.

Toch is de meening, dat „de Geref. Kerken” den kinderdoop gronden op de veronderstelling van voorafgaande wedergeboorte onjuist, zooals ook blijkt uit de z.g.n. „Korte Verklaring” der Generale Synode van Utrecht (1905), waarin o.a. wordt uitgesproken, „dat de stelling, dat elk uitverkoren kind reeds vóór den doop metterdaad wedergeboren zou zijn noch op grond van de Schrift, noch op grond van de belijdenis te bewijzen is, dewijl God Zijn belofte vervult naar Zijne vrijmacht op Zijn tijd, hetzij vóór of onder of na den doop”.

Hierin ligt de erkenning opgesloten, dat iemand kan behooren tot het Genadeverbond, hetwelk immers de voorwaarde is voor den kinderdoop, vóórdat hij wordt wedergeboren.

Om de vraag te beantwoorden, hoe er dan nog sprake kan zijn van een werkelijke betrekking der kinderen met Christus, heb ik gewezen op het Verbond als *l e g a l e* betrekking, welke haar beeld heeft in de betrekking tusschen een erfflater en zijn erfgenaam, die de erfenis nog niet in zijn bezit heeft, maar haar ontvangen zal krachtens het testament ¹⁾. Zoo was b.v. Abraham krachtens de hem door God geschonken belofte eigenaar van heel Kanaän, hoewel hij nog geen voetstap van het land in zijn bezit had (Hand. 7 : 5). Deze betrekking vinden wij ook in Art. 34 N.G.B.: „Christus heeft Zijn bloed niet minder vergoten om de kinderen der geloovigen te wasschen dan Hij gedaan heeft om de volwassenen. En daarom behooren zij het teeken te ontvangen en het sacrament van hetgeen, dat Christus voor hen gedaan heeft”.

¹⁾ De Verbondsgedachte blz. 100 v.v.

De kinderen, voor wie Christus Zijn bloed vergoot, behooren ook tot het nieuwe Verbond in Zijn bloed, er is een betrekking tusschen Christus en hen, krachtens welke zij alles zullen ontvangen, wat zij in Hem „hebben”. Dit „hebben” in Christus sluit de gansche erfenis van Christus in.

Daarom zegt De Brès, de schrijver der Confessie, zoo terecht: „De kinderen zijn voor God geacht en gehouden uit genade door Christus te hebben al de deugden, die de volwassenen en verstandigen door het geloof in denzelfden Christus hebben: want zij hebben met alle geloovigen het einde des geloofs, hetwelk de zaligheid der zielen is, zooals Petrus zegt.” „Zij hebben de spruite des geloofs, namelijk de belofte” ¹⁾.

Het recht tot den doop wordt door ons dus niet gezocht in hetgeen in het kind wordt geacht aanwezig te zijn, maar in de aan het kind toekomende belofte, in de betrekking van verzoening, waarin het kind door Christus' kruis tot God staat.

Ds J. G. Woelderink, die in „De Waarheidsvriend” een serie belangrijke artikelen schreef over het Doopsformulier, heeft blijkbaar den indruk gekregen, dat ik den wonderen rijkdom van het Verbond wil weergeven in het ééne woord „legaal” ²⁾. Dit is zeker mijn bedoeling niet, wijl het Verbond m.i. is de volle gemeenschap met God in Christus en dus ook is levensgemeenschap, geloofsgemeenschap en eenmaal zelfs aanschouwingsgemeenschap met God ³⁾. Heel het Verbond is echter Verbond in Christus' bloed, dat ook voor kinderen vergoten is, en alleen deze verzoende betrekking met God, welke in de belofte wordt bekend gemaakt, noem ik „legaal”, om uit te drukken, dat de kinderen der geloovigen erfgenamen van Christus zijn.

Dr Kraan heeft bezwaar, dat ik de uitvoering der verkiezing niet met de wedergeboorte laat aanvangen, maar tusschen beide plaats „het aangaan van een legale verhouding” en dat ik meen, „dat wij, nog niet wedergeboren zijnde, en dus nog niet deel hebbend aan den persoon van den Heere Christus, toch reeds erfgenamen van Zijn Verbond en dragers der bondsbelofte kunnen zijn” ⁴⁾.

Inderdaad staat m.i. tusschen onze uitverkiezing en wedergeboorte het kruis der verzoening, de belofte des Evangelies.

Wij zijn uitverkoren in Christus (Ef. 1 : 4). Christus wordt ons door den Vader als een spiegel voor oogen gehouden, opdat wij in Hem onze verkiezing beschouwen (Calvijn) en de Geest, die ons levend maakt, is ons door Christus verworven, de wedergeboorte is vrucht der verzoening van Christus. Door de belofte komt de God der verkiezing Zijn Verbond met ons oprichten om Christus' wil en alleen door het geloof in de belofte, in Christus, weten wij ons uitverkoren. Wijl God Abraham heeft uitverkoren richt Hij met hem Zijn Verbond op in onderscheiding van anderen, Hij geeft hem de belofte. En wij worden geen erfgenamen van het Verbond en dragers der belofte door de wedergeboorte, maar de wedergeboorte is veeleer een weldaad uit de erfenis, een vrucht van het dragen der belofte. Er is immers niet slechts een deel hebben aan Christus door de weder-

¹⁾ G. Kramer, Het verband van doop en wedergeboorte blz. 204 v.

²⁾ Nummer van 18 Nov. 1937.

³⁾ De Verbondsgedachte blz. 107.

⁴⁾ Geref. Verbondsbesch. en opvoeding blz. 24.

geboorte, maar ook door in Hem „aangezien” en „gerekend” te worden en juist op grond daarvan ontvangen wij Zijn Heiligen Geest. Deze korte aanduidingen mogen hier voldoende zijn ter oriëntering op dit punt.

Een andere moeilijkheid, die met de eerste nauw samenhangt en eveneens op verschillende wijze wordt opgelost, betreft de verbreekbaarheid van het Genadeverbond.

God verbreekt het niet. Tegenover elke nominalistische opvatting van Gods vrijheid als willekeur legt de Geref. Theologie nadruk op het Verbond, waardoor God Zich vrijwillig heeft verbonden. Hij is de Heere, de Getrouwe, die Zijn Woord gestand doet. God is wel onbegrijpelijk, maar niet onberekenbaar, want Zijn goedgunstig gegeven beloften zijn vaster dan „heuvelen en bergen”, zoodat wij er op kunnen rekenen en vertrouwen. Zijn vrijheid is niet, dat Hij Zijn beloften verbreekt, wanneer Hij wil, maar dat Hij d e z e beloften geeft, geen andere, en dat Hij ze geeft aan wien Hij wil, naar Zijn welbehagen. De menschheid gaat onder in den zondvloed, maar met Noach richt Hij Zijn Verbond op (Gen. 6 : 18). Hij maakt Jakob Zijne woorden bekend, Israël Zijne inzettingen en Zijne rechten. Alzoo heeft Hij geen volk gedaan en Zijne rechten, die kennen zij niet. Hallelujah! (Ps. 147 : 19, 20). Het Verbond met Israël verbreekt Hij niet, maar Hij is gedachtig aan Zijn heilig Verbond (Luk. 1 : 72) en vervult het in Christus, zoodat in Hem alle geslachten der aarde gezegend worden.

Op deze trouw van God aan Zijn beloften rust naar Geref. overtuiging de heilszekerheid der geloovigen, de continuïteit van het Verbond, de onverliesbaarheid der wedergeboorte. In dien zin is en blijft het Verbond „monopleurisch”.

De discussie, welke den laatsten tijd is gevoerd over de vraag, of het Verbond monopleurisch of dipleurisch is, heeft wel duidelijk doen zien, dat aan deze termen verschillende beteekenis kan worden gehecht.

Het Verbond kan ongetwijfeld dipleurisch worden genoemd met het oog hierop, dat het altijd een betrekking uitdrukt tusschen twee „partijen” of personen: God en mensch, en dat het altijd insluit tweeërlei: belofte en verplichting, „gratie” en „obligatie”, het „Ik zal U tot een God zijn” en het „gij zult Mij tot een volk zijn”. Om uit te drukken, dat het Verbond niet is een soort kontrakt op voet van gelijkheid, maar een eenzijdig geschenk van God aan ons, is het echter ook genoemd monopleurisch in zijn o n t s t a a n, hoewel dipleurisch in zijn b e s t a a n (b.v. Bavinck). Deze omschrijving zou kunnen leiden tot het misverstand, dat het bestaan, de continuïteit van het Verbond, niet uitsluitend zou zijn te danken aan God en daarom werd het Verbond ook monopleurisch genoemd in zijn bestaan (Prof. Hepp), terwijl het anderzijds met nadruk dipleurisch werd genoemd met het oog op de betrekking tusschen twee en de „obligatie” van ons (Prof. Schilder).

De onduidelijkheid der termen monopleurisch en dipleurisch pleit er voor, om ze althans niet zonder nadere aanduiding van hun zin te gebruiken.

Dat het Verbond niet alleen Gods gave is, maar ook voortdurend blijft, is een Schriftuurlijke gedachte, die ons herinnert aan onze permanente afhankelijkheid van den levenden God. Hij geeft, wat Hij beveelt en ons geven aan Hem kan nooit anders zijn dan weder-geven,

wat Hij ons eerst gaf. Wij hebben Hem lief, omdat Hij ons eerst heeft lief gehad en blijft lief hebben. Hij neemt Zijn Heiligen Geest niet van ons en daarom blijven wij Hem „aanhangen, betrouwen en liefhebben”. Het Verbond blijft „in Gods hand”, maar die hand is een t r o u w e Vaderhand, waardoor de continuïteit van het Verbond, de onverliesbaarheid der genade, wordt gewaarborgd.

Ook sluit onze permanente afhankelijkheid van God allerminst uit onze verantwoordelijkheid. Door Gods genade en liefde bewogen zijn wij het toch, die blijven gelooven, „aanhangen, betrouwen en liefhebben” den trouwen Verbonds-God. In dien zin is het Verbond „dipleurisch”. Uit de passiviteit wordt hier de activiteit geboren, uit het werk Gods het werk van den mensch, zoodat zoowel het Pelagiaansche „gij zult” als het Antinomiaansche „gij kunt niet” overwonnen wordt in het Paulinische: „ik vermag alle dingen door Christus, die mij kracht geeft”.

De vraag naar de verbreekbaarheid van het Genadeverbond beantwoorden wij in ontkennenden zin op grond van Gods trouw en „het is volbracht” van Jezus Christus.

Hierdoor wordt echter een andere vraag urgent, namelijk, in welken zin dan zij, die als leden van het Genadeverbond zijn gedoopt, maar in hun ongeloof blijven volharden tot het einde, hetgeen alleen bij God bekend is, tot dit Verbond behoorden.

Het Woord Gods is niet uitgevallen (Rom. 9 : 6), maar onder de Israëlieten zijn „kinderen des vleesches”, die roemen in hun vleeschelijke afstamming van Abraham, terwijl zij zich stooten aan den Steen des aanstoots, en „kinderen der beloftenis”, die de belofte gelooven en op Christus vertrouwen. Ook Johannes zegt: zij zijn uit ons uitgegaan, maar zij waren uit ons niet, want indien zij uit ons geweest waren, zoo zouden zij met ons gebleven zijn (1 Joh. 2 : 19).

De vraag is nu, of de „kinderen des vleesches”, zij, die uit ons zijn uitgegaan, tot het Genadeverbond behoorden. Om deze vraag te beantwoorden heeft men onderscheiden tusschen een extern en een intern Verbond (b.v. Gomar, Prof. H. Visscher), tusschen het wezen en de bediening van het Verbond (b.v. Olevianus) of het Verbond en zijn bediening (Dr Kraan), tusschen i n en v a n het Verbond (Dr A. Kuyper Jr.) enz.

Men construeert dus een dubbel Verbond, dat past op het „kerkje in de kerk”, of men onderscheidt tweeërlei verhouding tot het ééne Verbond!

Ook heeft men het Verbond opgevat als het objectieve, als de gansche erfenis in Christus Jezus, waarvan de doop een teeken en zegel is, dat zoo ruim mogelijk kan worden verleend, wijl het bij den doopeling zelf niets veronderstelt (Dr G. Oorthuys en Dr P. J. Kromsigt).

Het Verbond dreigt hier zijn karakter te verliezen van b e t r e k k i n g tusschen twee, tusschen God en ons, het wordt te zeer verobjectiveerd, alsof het is belofte in het algemeen, belofte „op zich zelf”, in plaats van belofte aan dezen bepaalden mensch, wien zij t o e k o m t, wijl hij erfgenaam van Christus is en daarom van Christus’ wege recht heeft op den doop.

Omgekeerd heeft men allen nadruk gelegd op de andere zijde van het Verbond, op onze roeping. In het Verbond zou het niet zoo zeer gaan over onzen staat en toestand, over onze rechtvaardiging en heiliging, maar

over het a m b t, dat wij moeten vervullen (Dr Sietsma). Ook wordt door velen de klemtoon gelegd op de gedachte, dat er naast den Verbondszegen een Verbondswraak is, dat God in het Verbond tot ons komt met beloften, maar ook met bedreigingen, die in vervulling gaan, wanneer wij ongehoorzaam zijn.

Het Verbond is inderdaad erfenis en roeping, gave en opgave, belofte en eisch, maar het is toch allereerst erfenis, gave, belofte, het is en blijft g e n a d e - verbond, waarvan de grondtoon is: wij hebben Hem lief, omdat Hij ons eerst heeft lief gehad (1 Joh. 4 : 19).

In het ontkennend of bevestigend beantwoorden van de vraag, of ook de „kinderen des vleesches” tot het Genadeverbond behooren, openbaart zich blijkbaar een verschil in Verbondsbeschouwing onder de Gereformeerden. Dat de genade der verkiezing, der verzoening en der wedergeboorte onverliesbaar is, is hun gemeenschappelijke belijdenis en eveneens, dat Gods belofte verworpen kan worden door ongeloof. Alleen in dezen laatsten zin is het Verbond verbreekbaar, want Gods belofte gaat gepaard met de roeping tot geloof. Sommigen noemen ook deze verbreekbare betrekking „Verbond” en kunnen zich hiervoor ongetwijfeld beroepen op het O.T. Toch mag hierbij de bijzondere positie van het volk Israël niet worden uitgeschakeld.

Reeds Calvijn onderscheidde tusschen de algemeene verkiezing van Israël als volk en de bijzondere verkiezing van Abrahams geestelijke kinderen. De verkiezing van Israël als volk en heel het Verbond met Israël als volk droeg een niet herhaalbaar, ambtelijk karakter in verband met de voorbereiding van Christus' komst. Dit volk was ook openbaringsmiddel en als zoodanig heeft het zijn dienst gedaan en zijn bestemming bereikt in de komst van Jezus Christus.

Het nieuwe Verbond echter, dat de doop verzegelt, is de volle gemeenschap met God in Christus.

Toch kan ook een onderscheiding als tusschen het Verbond en zijn „bediening” niet bevredigen, want dan wordt het Verbond weer „het objectieve” en drukt men niet uit, w a a r o m het Verbond „bediend” is, namelijk, wijl er een belofte-betrekking was tusschen God en den doopeling.

De constructie van een dubbel Verbond, extern en intern, is zóó mechanisch en afhankelijk van de Piëtistische opvatting van „een kerkje in de kerk”, dat ze niet kan bevredigen.

De goede weg is m.i. deze, dat de kerk krachtens de belofte alle kinderen der geloovigen doopt als „kinderen der belofte”. Ten aanzien van de vraag, wie de kerk moet houden voor kinderen Gods zegt Calvijn ¹⁾:

En aangezien de zekerheid des geloofs daartoe niet noodig was, heeft Hij een zeker oordeel der liefde in de plaats daarvan gesteld: dat wij voor leden der kerk zouden houden, die door de belijdenis des geloofs en de voorbeeldigheid des levens en het deelgenootschap aan de Sacramenten met ons denzelfden God en Christus belijden (IV-1-8).

De kinderen der geloovigen worden, volgens Calvijn, daarom door een openbaar teeken in de kerk opgenomen, omdat ze door de weldaad der belofte reeds te voren tot het lichaam van Christus behoorden (IV-15-22)

Calvijn onderscheidt dus tusschen het oordeel der liefde, dat onze

¹⁾ Institutie, vert. Sizoo.

medeleden der kerk kinderen van God zijn en de zekerheid des geloofs, dat wij het zelf zijn.

De kerk moet alle kinderen der geloovigen doopen als behoorende tot het lichaam van Christus door de weldaad der belofte, maar toch zijn „kinderen der belofte” alleen zij, die de belofte gelooven. Hier geldt het woord: de verborgen dingen zijn voor den Heere onzen God, maar de geopenbaarde zijn voor ons en voor onze kinderen, tot in eeuwigheid, om te doen al de woorden dezer wet (Deut. 29 : 29).

De discipelen moesten Judas vóór zijn verraad erkennen als apostel, want hij was door Jezus Zelf geroepen, maar hun zonde zou begonnen zijn, als zij hem na het verraad nog een rechtmatige plaats in hun midden hadden toegekend.

Zoo moet ook de kerk in gehoorzaamheid aan Gods geopenbaarden wil alle kinderen der geloovigen doopen als kinderen van God zonder een onderscheid te willen maken, dat zij niet maken kan, maar haar zonde begint, als zij in haar midden een rechtmatige plaats blijft geven aan hen, die leven als „kinderen des vleesches”, want dan doet zij niet „al de woorden dezer wet”. Verbondsbeschouwing en kerkbeschouwing hangen ten nauwste samen.

De „kinderen des vleesches” hebben de bijzondere genade van de hun gegeven en verzegelde belofte des Evangelies misbruikt en hiervoor zijn zij veel minder te verontschuldigen dan de heidenen, die de genade der algemeene Openbaring misbruiken (Rom. 1). Zij zijn de ranken aan den wijnstok, die geen vrucht dragen en worden weggenomen (Joh. 15 : 1-6), de kinderen der Koninkrijks, die uitgeworpen worden in de buitenste duisternis, d.w.z. in de duisternis, die het verst verwijderd is van het Licht (Matth. 8 : 12). Zij zijn ten volle verantwoordelijk en worden geoordeeld naar „de geopenbaarde dingen”, evenals de geloovigen, die niemand uit Gods hand kan rukken en die toch moeten volharden tot het einde, om zalig te worden.

Tot het eigenlijke Verbond der verzoening, hetwelk de doop verzegelt, behoorden zij niet, maar toch was er metterdaad een belofte-betrekking tusschen God en hen, welke de kerk verplichtten om hen te doopen en welke zij zelf verzocht hebben tot hun oordeel. Ons bezwaar is niet, om ook deze betrekking een Verbondsbetrekking te noemen, maar om den doop op te vatten als een verzegeling slechts van deze betrekking, zooals in de leer van het dubbele Verbond. De doop verzegelt het volle, eeuwige Verbond der verzoening, maar de kinderen des vleesches deelden in de tijdelijke zegeningen van dit Verbond, welke zij misbruikten tot hun verderf, wijl hun hart zich afkeerde van den Heere, zij waren in het Verbond, zooals het openbaar wordt in levensverbonden als het Chr. gezin, de kerk enz., maar zij waren niet in Christus, die het fundament is van het Verbond.

Dat wij „kinderen der belofte” zijn, kan tenslotte alleen God Zelf ons verzekeren, zoo dikwijls wij persoonlijk gelooven in de belofte, in Jezus Christus: de grond voor den doop is ook de grond voor het geloof, namelijk de belofte des Evangelies, het kruis der verzoening, waarop het nieuwe Verbond rust.

L. VAN DER ZANDEN.

Kroniek.

De kroniekschrijver, die den vorigen keer, toen er te weinig stof leek te zijn, zijn beurt liet voorbijgaan, vindt nu de gebeurtenissen van een geheel najaar te rapporteren. Doch de herfstmaanden zijn doorgaans meer met praktisch werk dan met studie gevuld. Dan is het niet moeilijk te vinden hetgeen vermeld dient te worden: wat deed meer kerkelijk stof opwaaien dan de verschijning van het Reorganisatie-Rapport, beter het Ontwerp van een nieuw Algemeen Reglement voor de Ned. Herv. Kerk? Het boekje op zichzelf heeft al iets opwindends, de erin afgedrukte minderheidsnota van Prof. Mr A. S. de Blécourt verschijnt als de nar op een statig hofbal. De vragen van den hoogleraar hebben niet nagelaten de statigheid van het geschrift wat te verstoren, zij zullen ook zeker spreken tot de niet-theologisch-geschoolden, die hen lezen mochten. Was het, omdat er slechts drie „leken” aan de theologische discussies deelnamen, dat Prof. de B. zich zo door vaagheden en verzwegen dreigingen omgeven voelde? In elk geval, de pennen kwamen in beweging, en te verwonderen was het niet, dat bijv. de vrijzinnigen weinig met het Ontwerp tevreden waren. Art. 8, dat het wezen en doel der Ned. Herv. Kerk tot uiting gebracht ziet „in hare historische belijdenisgeschriften en liturgische formulieren”, de nieuwe bepalingen over kerkucht, niet alleen toe te passen terzake van onchristelijken wandel, van verzuim of vergriep in de uitoefening van kerkelijke betrekkingen, maar ook „van zoodanige afwijking van de belijdenis der Ned. Herv. Kerk, dat haar karakter als Kerk van Christus daardoor in gevaar gebracht wordt” — zij klinken den vrijzinnigen weinig acceptabel. Proponents- en bevestigingsvragen zijn nog niet geformuleerd, die worden aan de straks gereorganiseerde kerk overgelaten, maar het ligt in den lijn dat deze evenzeer aan de Drie Formulieren gebonden zullen worden. Het Rapport spreekt weliswaar van „hervorming en handhaving” der belijdenis — en hervorming staat hier dus voorop — maar hierover zal een grote bijzondere synode met 2/3 van stemmen moeten beslissen. Dezelfde meerderheid van 2/3 is in tuchtzaken vereist, en de vrijzinnigen beseffen goed, dat zij net zowat één derde van het ledental der kerk uitmaken. „Ontoelaatbaar en onaanvaardbaar” concludeert derhalve het Commissielid Aris, en de vrijzinnige pers zegt het hem in vele toonaarden na. De mogelijkheid blijft, dat ook ethischen hun steun aan het ontwerp zullen weigeren, zoals Prof. de Blécourt tegelijk hoopt en vreest. Inderdaad, een Ingez. Stuk van ethische zijde in de N.R.C. (2 Dec.) en vooral het scherpe artikel van Prof. Brouwer in Kerkopbouw van Dec. wijzen dit product van de samenwerking tussen Kerkopbouw en Kerkherstel af. Van Gereformeerde kant was verzet tegen het woord *hervorming* der belijdenis te verwachten; het werd geuit o.a. door prof. Visscher, terwijl prof. Severijn voor een *modus vivendi* pleit. Dan is het niet te verwonderen, dat Kerkherstel zich met het Rapport het meest ingenomen toonde. Maar als prof. Haitjema (Nieuw Kerkelijk Leven, Oct.) opmerkt: „De uitdrukking „hervorming der belijdenis” zal de Reorganisatie-Commissie wel voor beter willen geven”, dan is het toch al te duidelijk dat zijn mede-Commissieleden deze zò fel omstreden term niet pardoes weer prijsgeven zullen? — Het is goed, dat er voor de gelovigen en leiders van alle schakeringen nog enig respijt is om de voorstellen te doordenken.

De kerkelijke pers had het druk. 1936 was het jaar van Erasmus en de Institutie, de herdenkingen van 1937 waren niet minder heterogeen, maar bleven dicht bij huis: Statenvertaling, Kuyper, en Vondel. Kuyper werd in grote bijeenkomsten geëerd, maar zijn theologische kwaliteiten kwamen begrijpelijkerwijs in de herdenkingsgeschriften beter tot uiting. Dr K. Sietsma wijdde in het November-nummer van het Geref. Theol. Tijdschrift (het Oct.-nummer was geheel Kuyperstudie) een uitstekende kroniek aan de herdenkingen; hij roemt de grondigheid en veelzijdigheid der publicaties, doch laat ook een critische noot horen, waar hij de herinnering aan Kuyper's k e r k hervorming mist. „Onze samenvattende Kuyperherdenking (bedoelde) wetenschappelijk-politiek of politiek-wetenschappelijk te zijn blijkbaar, en de roode lijn door al de arbeid van Kuyper, waarbij de vrijmaking van de Kerk van alle wezensvreemde banden hem een zaak des harten was, (is en blijft) in ons Gedenboek verwaarloosd, opzettelijk, welbewust En is dat niet de voortzetting van de lijn in de A.R. politiek, waarbij heel wat moet worden geofferd om de kerkelijke splijtzwam van het politieke erf te weren?”

Deze gedachtenis bleef tot bepaalde kringen beperkt, Vondel sprak tot allen. Deze gemeenplaats blijft iets verrassends behouden. Dat Rooms-Katholieken dezen Noord-Nederlandsen bekeerling zouden huldigen, was te verwachten. Dat vrijzinnigen zich zijn bescherming na 1618 zouden herinneren, lag evenzeer voor de hand. Doch het Calvinisme? 't Was boeiend de verschillende uitingen van deze zijde te lezen. Heeft de dichter van de praedestinatie gesproken enkel „in een nog pijnlijk misverstaan”, gelijk Drs P. C. Loof in Stemmen des Tijds (1937 p. 456) wil? Grootser visie geeft G. Gossaert in zijn in de Nieuwe Kerk uitgesproken rede (uitgegeven bij Oosthoek, Utrecht), als hij de w a r e bekering van Vondel in 1619 ziet vallen, in zijn keer van Doperse vrijheid naar meer uiterlijk en innerlijk gezag. Met dat al „blijkt dat Vondel het radicale dilemma: Reformatie of Contrareformatie, niet heeft aanvaard Summier uitgedrukt: Vondel, als mensch en als dichter, is de spruit van het Staatkundig Vrijheidsbeginsel der Reformatie en van het Kerkelijk Gezagsbeginsel der Contrareformatie. Acht men het noodig het kind een naam te geven, dan zou ik Vondel gaarne gedoopt zien als de dichter van de Hollandsche Restauratie”. Daarover zal het laatste woord nog niet gezegd zijn, maar op deze plaats moeten verdere beschouwingen achterwege blijven.

Twee hoogleraren aanvaardden hun ambt. Toen de (kerkelijke) Prof. Dr J. H. Semmelink op 5 Oct. in zijn Groningse inaugurele rede zeide, in zijn arbeid den nadruk te zullen leggen op de Bijbelse Godgeleerdheid, zal hij stellig de instemming der studenten ontvangen hebben. Op enkele punten werkte hij daarop inhoudelijk zijn bedoeling uit. — Leiden heeft tot 3 December moeten wachten op Prof. Dr H. Kraemer's ambtsaanvaarding. Zoekend naar „De wortelen van het syncretisme”¹⁾ wijst hij er op, dat het syncretisme eerst secundair een godsdiensthistorisch probleem is, het is primair een phaenomenologisch probleem. „Men kan de godsdiensten onder verschillende gezichtspunten indelen, maar geen indeling legt zo effectief het onderscheid in apperceptie en structuur bloot als die in de profetische godsdiensten der openbaring en de naturalistische der zelf-

¹⁾ Uitg. Boekencentrum, Haag; f 0.75.

verwerkelijk." Het naturalisme is krachtens zijn aard relativistisch, en in dit relativisme acht Prof. K. de wortel van het syncretisme gelegen. — Deze conceptie staat in dezen tijd niet alleen; zij heeft het gevaar de verschijnselen in een zeker isolement te fixeren; doch de door den hoogleraar eraan gegeven uitwerking zal hoge verwachtingen versterkt hebben.

Enquêtes zijn meestal wel de moeite waard. Mij kwam er één onder ogen in het Vrijzinnige weekblad *Opbouw* over „Wat staat u af en wat trekt u aan in het Vrijzinnig Protestantisme?" Misschien moet deze formulering, met het afstotende voorop, even vrijzinnig genoemd worden als het feit dat ook niet-geestverwanten tot schrijven waren uitgenodigd. Het viel op, dat de leken, die toevallig voor het merendeel bij enig sociaal werk betrokken waren, vooral wezen op het gebrek aan gemeenschapsbesef en aan „directheid", daartegenover roemend den eerbied voor de menselijke ziel, terwijl theologen het manco zochten in een tekort aan aesthetische en mystische diepte. Een enkele mist voldoende erkenning van de gebrokenheid van het menselijke leven — een enkele, inderdaad blijken van rechtsmoderne zijde geen antwoorden te zijn verschenen. Van „orthodoxe" kant wordt ook dit laatste gemis genoemd; toch lijkt het ene rechtzinnige antwoord, dat klaagt over het gebrek aan inzicht, dat de richtingen in elkaar bezitten, geïllustreerd te worden door het andere, dat van vrijzinnige „morgenstemming" en rechtzinnige „avondstemming" spreekt. Theologisch wijzer wordt men alleen door de hierin tot uiting komende noodzaak elkanders theologie te lezen, en ook: voor leken leesbare theologie te schrijven!

Woudschoten herbergde rond de jaarswisseling een internationale theologen-conferentie over Christelijke Gehoorzaamheid. Als ik het wel heb is deze, evenals vorige conferenties van dezen aard, belegd door de World Student Christian Federation in samenwerking met de oecumenische organisaties. Tien landen waren vertegenwoordigd: Duitsers ontbraken. Dr W. A. Visser 't Hooft besprak er den slagzin der oecumenische conferenties „Laat de Kerk de Kerk zijn", Prof. P. Scholten stelde de Christelijke gehoorzaamheid en het geloofsvertrouwen tegenover elk revolutionair streven, inleidingen van den Amerikaan Ouelette en den Anglicaansen voorganger Tomkins volgden. De oecumenische training van a.s. predikanten wordt grondig gedaan!

Daarmee staan we al met één voet in het buitenland. Het lokt weinig de andere voet er ook te zetten. Dan horen we van de sluiting, van Staatswege, van alle tot de Duitse Belijdeniskerk behorende seminaria; van de in beslag-name bij den Kaiser-verlag van al Barth's sinds '33 verschenen publicaties. De klachten uit Duitse universitaire kringen, dat de studenten niet meer tot studie komen, zijn vele. Aansporing voor de studenten van andere landen om het des te beter te doen! — Zij vinden stof voor gemeenschappelijke bestudering in de het laatste najaar (ook in het Nederlands) verschenen rapporten van de Oecumenische conferenties van Oxford en Edinburgh.

Zo verliet 1937 ons. Stof voor theologische doordenking ligt er genoeg. Mogen de theologen, die een zeker niet minder bewogen tijd zijn ingegaan dan het afgelopen jaar is geweest, er de gelegenheid en de innerlijke bereidheid toe vinden.

5 Januari.

H. J. H.

Actueel !

Het Evangelie in het Oosten

Christendom, Nationalisme en Communisme in Azië

door William Paton

Uit het Engelsch vertaald door E. van Boetzelaer
van Dubbeldam — van der Hoop van Slochteren.

Met een inleidend woord van Dr. H. Kraemer.

Paton's boek brengt ons op heldere en overzichtelijke wijze op de hoogte met de problemen, waarmede de jonge Kerken van het Oosten te worstelen hebben. Voor een belangrijk deel staan deze problemen in verband met de houding van de Staat tegenover het veldwinnend Christendom. Mr. William Paton is Secretaris van den Internationalen Zendingsraad en dan ook zeer goed thuis in de vraagstukken van de zending. Zijn boek splitste hij in twee afdelingen. Het eerste deel geeft de ervaringen weer, die de schrijver op zijn reis door Japan, China, Britsch-Indië en het Nabije Oosten heeft opgedaan. In het tweede deel geeft hij enkele belangrijke principieele beschouwingen. Mr. Paton spreekt in dat deel over „Het Evangelie en de Nieuwe Tijd”, „Kerk, Gemeenschap en Staat”, „Leven en Getuigenis der Kerk” en over „Kerk en Maatschappij”.

Dr H. Kraemer, die het boek inleidt, schrijft: „Ik ken geen beter boek, dat het groote belang van de wereldzendings-conferentie voor oogen voert, dan dit boek van Mr. Paton. Het is echt een stuk contemporaine wereldgeschiedenis, waarvan ieder meelevend christen een vooral iedere theoloog behoort kennis te nemen.”

Prijs f 2.50 gebonden

Uitgegeven voor de Stichting „Adoremus” door
Bosch & Keuning N.V. te Baarn - Giro no. 20246

Alom in den boekhandel verkrijgbaar

Jeannette G. Molsbergen

Wilhelminapark 1 - Telefoon 13312 - Utrecht

Solozang en spreekles

Spreekuur Donderdag van 11-half 1

Prof. Dr H. Dooyeweerd:

- DE WIJSBEGEERTE DER WETS-
IDEE

3 deelen Ing. f 12.75 — Geb. f 15.—

Prof. Dr D. H. Th. Vollenhoven:

- DE NOODZAKELIJKHEID EENER
CHRISTELIJKE LOGICA f 2.25

HET CALVINISME EN DE REFOR-
MATIE VAN DE WIJSBEGEERTE
Ing. f 6.20 — Geb. f 6.90

Prof. Dr D. Nauta:

- SAMUEL MARESIUS

Ing. f 10.25 — Geb. f 11.50

DE NEDERLANDSCHE GEREFOR-
MEERDEN EN HET INDEPENDEN-
TISME IN DE 17e EEUW f 1.—

Dr P. G. Kunst:

- JOODSCHE INVLOEDEN BIJ
PAULUS f 2.40

Dr H. J. Heering:

- DE RELIGIEUZE TOEKOMST-
VERWACHTING

In het bijzonder in de Amerikaanse
Theologie f 2.90

Prof. Dr H. Th. Obbink:

- OP BIJBELSCHEN BODEM

Egypte - Palestina - Syrië

2e druk Ing. f 4.90 — Geb. f 5.80

OVER HET BOEK JOB

Ing. f 1.— — Geb. f 1.50

Prof. Dr G. van der Leeuw:

- HET GEBED DES HEEREN

Ing. f 0.80 — Geb. f 1.20

Bij 12 ex. f 0.65 — f 1.05

- INLEIDING TOT DE THEOLOGIE

Ing. f 4.15 — Geb. f 4.90

- DOGMATISCHE BRIEVEN

Ing. f 1.90 — Geb. f 2.50

Dr A. H. Edelkoort:

- NAHUM - HABAKUK - ZEFANJA

Drie Profeten voor onzen tijd

Ing. f 2.60 — Geb. f 3.25

Dr E. Emmen:

- DE CHRISTOLOGIE VAN CALVIJN

f 2.90

Dr P. Hendrix:

- RUSSISCH CHRISTENDOM

Persoonlijke Herinneringen

Ing. f 3.25 — Geb. f 3.90

Vraagt Uw Boekhandelaar — Uitg. H. J. Paris/Amsterdam

GEZONDHEID EN HEIL. Een zedekundige studie door Dr J. W. Herfst.

Getroffen door het verschijnsel, dat in allerlei wereldbeschouwingen verband gelegd wordt tussen het lichamelijk welzijn van den mensch en zijn eeuwigheid — men denke aan de genezingen van Lourdes, Möttlingen en Christian Science! —, doet de schrijfster in deze studie een onderzoek naar de zedelijke verhouding van gezondheid en heil en tracht zij tenslotte enige richtlijnen aan te geven voor een heilsleer, die plaats geeft aan een gezondheidsmoraal.

Prijs f 2.90.

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN

J. G. G. Küppers - Tailleur

Utrecht - F. C. Dondersstraat 4 bis

levert een magnifique toga, Ned. Herv. of Remonstrantsche kerk, van zeer deugdzaame toga-stof met garnituur in een te kwaliteit fluweel, compleet n.l. toga, barette, ondermouwen en zes beffen in fijn batist voor . . . f 95.—
Toga zonder garnituur voor advocaat of Luthersche kerk ook compleet voor f 80.—

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

H. J. HEERING (Leiden), Hoofdredacteur — W. E. DEN HERTOOG (Utrecht),
Red.-Secr. — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.), Admin. — R. DE VRIES
(Kampen) — H. W. HIELKEMA (Groningen) — G. FAFIÉ (A'dam S.U.)

Alle stukken voor de redactie aan:
W. E. DEN HERTOOG, Oudegracht 284, Utrecht

Ab-actiaat der Vereeniging: R. DE VRIES, Oudestraat 41¹, KAMPEN.

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75
6 NUMMERS PER JAAR

ge JAAR Nr. 4.



MAART 1938.

INHOUD

Dr H. VAN OYEN, De huidige Joodsche Theologie en Philosophie.	89
Dr A. H. EDELKOORT, De motieven van den strijd tegen het Jodendom	97
Prof. Dr PH. KOHNSTAMM, Het gesprek tusschen Synagoge en Kerk	105
Ds H. BERGEMA, Het Oude Testament en de Zending	112
Dr H. J. HEERING, Kroniek	122
BOEKBESPREKING	124

UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN



TEKST EN UITLEG

Praktische Bijbelverklaring door Prof. Dr. F. M. Th. Böhl
en Prof. Dr. A. van Veldhuizen †
I. HET OUDE TESTAMENT

Prijs gebonden f 2.90
Bij intekening op de serie . . 2.75
Bij intekening op de serie
voor intekenaars N.T. . . . 2.50

LEVITICUS

door

Dr. W. J. DE WILDE

Ned.-Hervormd Predikant te 's-Gravenhage

Verkrijgbaar bij den Boekhandel en bij den Uitgever **J. B. WOLTERS**, Groningen, Batavia



Eerste klas

Kleedermakerij naar maat

J. Zannestein

Clercqstraat 68 - Telef. 81980

AMSTERDAM

Het beste adres voor Ambtskleeding

Coupeursbezoek door het gehele land zonder prijsverhoging



DE PSALMEN VOOR DEZE TIJD

BEWERKT DOOR

ANDREAS GLOTZBACH

„De paraphrase kan zoo licht de oorspronkelijke schoonheid schenden of overwoekeren. Het is de verdienste van dezen dichter daarvoor zooveel mogelijk te hebben gewaakt en daardoor bereikt te hebben dat velen, voor wie de schoonheid van het boek der Psalmen verborgen was, thans weer zullen gaan ontdekken welke eeuwigheidswaarden in dit oude boek, als kostbaar juweel, bevat zijn.”

Voor den predikant bij wijdingstonden, catechese, bijbelbesprekingen enz.
zeer geschikt!

R. Miedema in Theologie en Praktijk

Verkrijgbaar in de Boekhandel

Prijs f 2.— ing., f 2.90 geb.

VAN LOGHUM SLATERUS N.V. - ARNHEM

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

H. J. HEERING (Leiden), Hoofdredacteur — W. E. DEN HERTOOG (Utrecht),
Red.-Secr. — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.), Admin. — R. DE VRIES
(Kampen) — H. W. HIELKEMA (Groningen) — G. FAFIÉ (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie aan:

W. E. DEN HERTOOG, Oudegracht 284, Utrecht

Ab-actiaat der Vereeniging: R. DE VRIES, Oudestraat 41', KAMPEN.

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN

ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75

6 NUMMERS PER JAAR

9e JAAR Nr. 4.

MAART 1938.

De huidige Joodsche Theologie en Philosophie.

In een kort artikel een uiteenzetting te geven van de huidige Joodsche theologie en filosofie, zooals de redactie heeft gevraagd, zou een haast onbegonnen werk zijn, ware het niet, dat wij in ons taalgebied een prachtstudie rijk zijn, die dit uitermate wijde en geaccidenteerde terrein in kaart heeft gebracht. Ik denk aan de dissertatie van dr K. H. Miskotte, *Het Wezen der Joodsche Religie, Vergelijkende studie over de voornaamste structuren der Joodsche godsdienstphilosophie van dezen tijd*, Amsterdam, Paris, 1932. Het zal, gezien den tijd, waarin we leven, ieder onmiddellijk duidelijk zijn, waarom de redactie der „Vox” het Joodsche probleem aan de orde heeft gesteld, maar wie met aandacht het grondige werk van Miskotte tot zich heeft laten spreken, gaat hem gelijk geven als hij zegt, dat het een m e n s c h e i d s - b e l a n g is dat het wezen der Joodsche religie tot klaarheid worde gebracht. De oppositie tegen den Joodschen geest zou ten allen tijde niet zoo fel geweest zijn, wanneer de invloed van dien geest op het cultureele leven der volkeren daaraan niet evenredig ware geweest. Vraag naar het wezen van het Jodendom wordt vraag naar de diepste oorzaken van evolutie en revolutie, reactie en Fortschritt, het is de vraag of achter al die materiële en geestelijke invloeden niet één

bepaalde gestalte te onderkennen is, die in een volkomen eigen structuur zichzelf door de tijden op wonderbaarlijke wijze heeft gehandhaafd. Dit aan de hand van een overweldigende literatuur overtuigend te hebben aangetoond is niet alleen de groote verdienste van Miskotte's boek, maar ook de groote betekenis; want alleen al ten aanzien van de bezinning op de christelijke verkondiging is het een levensbelang het quant à moi van het Jodendom klaar te onderscheiden. Wij laten ons dan ook bij ons opstel geregeld leiden door deze studie, met de oprechte wensch, dat deze enkele bladzijden voor vele theologen tot een stimulans mogen dienen om het rustige geduld te verzamelen zelf hun inzicht met dit boek te verwijderen en te verdiepen.

Wij christenen zien over het algemeen het Joodsche probleem buitengewoon naief en kortzichtig. We weten vaag, dat er drie denominaties van Joodsche sferen zijn: orthodoxe Joden, liberale Joden en Zionisten. We beschouwen de eerste groep als geheel onschuldig: in een verborgen hoekje zitten nog enkele wetsgetrouwe Joden Hebreewsch te brabbelen; om de tweede groep behoeven we ons schijnbaar al evenmin druk te maken: geestelijk hebben deze Joden immers geen pretenties, ze zijn de geld- en industrie-menschen en hun invloed ligt dus op een ander niveau; de Zionisten zijn misschien nog Joden waarmee men rekening moet houden, van hen gaat er immers nog een krachtig streven uit tot kernvorming in eigen staat, taal en land! Deze opvatting maakt twee grove fouten: zij miskent het Joodsche zelfbewustzijn (over de heele linie der denominaties) en zij miskent het diep-gewortelde missionair bewustzijn, dat den Jood eigen is. Waarmee het Jodendom nog steeds onweerstaanbaren ernst maakt zijn de woorden van het Verbond: „Ik zal U tot een groot volk maken ... en wees een zegen” (Gen. 12 : 2). Het zelfbewustzijn van deze verbondsgedachte doet den Jood uitroepen: „aber wir sind... ewig” (Cohen) en het missionair bewustzijn geeft den drang om de volkeren (niet in de eerste plaats de individuen) met ethische levenswijsheid te doordringen, 't geen veel minder obstakels immers op haar weg ontmoet dan de verkondiging van een bepaalde léér. En juist onze tijd beleeft een machtig opwaken van dit zendingsbewustzijn dank zij het opkomen van het antisemitisme sedert het einde der 70er jaren. Het is niet overdreven te spreken van een Joodsche *renaissance*, als noodwendig gevolg der hernieuwde uitdelgingspogingen!

Wij noemden reeds de drie denominaties, die in het Jodendom te onderscheiden zijn en deze onderscheiding wekt onwillekeurig de vraag: is er eigenlijk één gemeenschappelijk theologisch gezichtspunt te constateeren en heeft het Joodsche geestesleven in één bepaald dogma een eigen centraal gezag? Op deze vraag moet ontkennend worden geantwoord; noch voor de orthodoxie bestaat een vastomlijnde belijdenis doordat de traditie in de Schrift alles op één vlak ziet en vrijwel geen onderscheid maakt tusschen belangrijke en minder essentiële gegevens, noch voor het liberalisme (vooral niet te verwarren met het gesaeculariseerde Jodendom, waarmede men het liberalisme menigmaal geheel ten onrechte identificeert!) is er uit den aard der zaak een klaar omlijnde theologie aan te wijzen. Het Zionisme bezint zich hoofdzakelijk politiek.

Zoo staat de godsdienstphaenomenoloog hier voor een bijzonder verwarde en grillige situatie. Toch zijn met geduld oeroude trekken uit

het wezen van het klassieke Israëel opnieuw te herkennen in het nieuwere Jodendom en vormen ze ellipsen, waaromheen zich steeds duidelijker bepaalde wezenstrekken laten onderscheiden. Ik bedoel met die oude trekken: de eigenaardige dooreenmenging van religieus en nationaal besef: Israëel is Gods volk: hierin ligt een kernvorming maar tegelijk heeft het als Godsvolk een wereldtaak (vgl. Gen. 12!): deze kernvorming is er slechts om zich straks kosmisch te verwijderen. De Joodsche renaissance nu beteekent een opwaking van diezelfde oeroude Joodsche tendenzen: en dat wel in divergentie van de beide lijnen; er komt een ellips rondom het nationale (Zionisme), en er komt een ellips rondom het religieuze (de zendingstaak van den Joodschen geest in de wereldcultuur). Miskotte zegt het zoo: „De lijn, die het Zionisme alzoo beschreven heeft, duidt ons iets aan van het wezenlijk Joodsche; het Zionisme is van een noodweer en vluchtbeweging een nationaal-idealistische geworden, heeft zich van daaruit ontwikkeld, eenerzijds in Erez-Israëel tot een moderne staat in kiem, anderzijds tot een religieus reveil binnen het Jodendom in de Diaspora, dat zich nu verder met het zelfbewustzijn eener wereldreligie gaat ontplooiën.” Maar deze beide kernen zijn en blijven onderhouden door de ééne, albeheerschende veronderstelling: de uitverkiezing van Israëel, waarin God Zijn wijsheid, de Thora, geschonken heeft aan dit volk, waardoor alleen dit volk aan de wereld kan aanzeggen wat Gerechtigheid is. De Thora is metaphysisch, praeëxistent, geen dogma, geen nomos, maar Gods Tegenwoordigheid, Gods Wijsheid wonende bij de gemeente. Een ethisch-magisch levensgevoel geeft daardoor aan den Jood een besef van superioriteit boven alle wereldvolken; en het geeft dit aan orthodoxen, liberalen en Zionisten gelijkelijk. God zelf verdiept zich dagelijks in de Thora!

Wij zijn met deze opmerkingen onwillekeurig midden in het hart der zaak gekomen. Want welke varianten van wijsgeerigen, cultureelen of theologischen aard de onderzoeker der Joodsche litteratuur ook moge ontmoeten: hij beluistert telkens weer één duidelijk motief: er is een wederkeerigheid tusschen God en het Volk, er is een Verbond tusschen beiden en het Volk kan alleen daardoor bestaan en zich verwezenlijken, dat het zich heiligt voor den God des Verbonds.

Tal van getuigen kan Miskotte aanvoeren, die in wezen vanuit dit ééne besef hun Jood-zijn tot nieuwe bezinning hebben gebracht en in contact gesteld met de denk- en levensstroomen van dezen tijd. Als getuigen worden aangevoerd eerst twee schrijvers, Max Brod en Leo Baeck, die minder systematisch dan apologetisch het Joodsche wezen trachten af te grenzen tegenover het voor hun besef wezensvreemde; dan treden drie zeer groote systematische figuren naar voren: Hermann Cohen, Martin Buber en Franz Rosenzweig, die het Jodendom tegen den achtergrond of op de basis van de Europeesche filosofie hebben gesteld en die een zeer eigen opvatting geven over de plaats van den mensch in het al en ieder voor zich teruggrijpen naar groote Joodsche figuren in de oudheid: Cohen naar Maimonides, Buber naar Baalschem en Rosenzweig naar Jehuda-Halevi; vervolgens drie figuren die de Joodsche religiositeit op extreme wijze hebben voorgestaan: Ernst Bloch, Constantin Brunner en Franz Kafka om dan te eindigen met een overzicht van de neo-orthodoxe litteratuur als engere omgrenzing en kernvorming tegenover de zoeven

genoemden, die als „liberalen” het Jodendom veel meer in het wijde cultuurverband stelden.

Men kan eigenlijk geen apart onderscheid maken tusschen theologie en filosofie in het Jodendom, de Joodsche geloofsleer is practisch steeds godsdienstphilosophie gebleven, in de eerste plaats omdat, gelijk wij reeds opmerkten, een zelfstandig dogma ontbreekt en de geboden der Wet alle op één lijn liggen, ook omdat de Jood zich in zijn religieuze bezinning met het grootste gemak de wijsgeerige terminologie assimileert van iederen tijd weer afzonderlijk, maar bovenal vormt de grootste belemmering tot dogmatiek-vorming de merkwaardige polariteit tusschen „Geheimnis” en „Gebot”, die de Joodsche religie kenmerkt: God is verborgen, maar zijn Gebod is bindend. Niet de waarheid bindt, maar het bevel. Daarom is het Jodendom „das Allerveränderlichste” (Baeck), het is één levensstroom, waarin ook de Schrift maar een element is; alles komt aan op de daad, op de gehoorzaamheid aan het gebod, inzicht rust op daad, godsdienst en leven zijn ongescheiden. De profeten zijn de meest waardige representanten van de Joodsche religie, want aan hun religieus genie wordt klaarlijk het summum van religieuze ervaring en praktijk openbaar. Thora is „Lehre der Tat”.

Vanuit dit gezichtspunt, dat paradigmatisch door Baeck wordt gesteld, maar dat essentieel is voor alle Joodsche schrijvers, krijgen we het rechte begrip van de Godsopvatting in het Jodendom. Een streng monotheïsme wordt voorgestaan, God is de volstrekt éénige, de Echad, alle zweem van pantheïsme wordt onmiddellijk aan gevoeld en bestreden, maar deze Eenigheid Gods wordt niet gesteld vanuit een logisch monistischen drang, maar vanuit de ervaring, dat er maar één gerechtigheid, één waarheid kan bestaan, Hij is de volstrekt Heilige. Het is voor Hermann Cohen een lange weg geweest om vanuit de streng logische begripsprocesmatigheid van het critische idealisme tot een Godsbegrip te komen, dat niet enkel als logisch postulaat gededuceerd was, maar, zooals het tenslotte in „Die Religion der Vernunft” is, tot een belijdenis te komen van God als hoogste, laatste Zijn, God als oergrond der werkelijkheid. Toch blijft de „werkelijkheid” Gods voor Cohen, den „rationalist” een duister iets; voor den mysticus Buber wordt God onmiddellijk betrokken in het proces der wederkeerigheid tusschen God en mensch: „Die Einzigkeit im „Monotheismus” ist also nicht die eines „Exemplars”, sondern sie ist die des Du in der Ich-Du-Beziehung, sofern diese an der Ganzheit des gelebten Lebens nicht verleugnet wird”, zegt Buber. Ook Rosenzweig wenscht God niet als zoodanig tot object van bezinning te maken, God, wereld en mensch zijn existentieel op elkaar betrokken, we weten van alle drie even weinig of even veel gelijkelijk af. Waar God zich ook openbaart, nooit wordt Hij voorwerp van kennis, maar enkel van wil.

Deze drie hoofdgetuigen toonen ons duidelijk hoezeer in het Jodendom een volstreckte wederkeerigheid wordt verondersteld tusschen God en mensch. God is niets zonder den mensch, de mensch niets zonder God. Het is belangrijk om iets langer stil te staan bij deze ethisch-magische betrekking, die in wezen de klassiek-Israëlitische gedachte van het „berith”, het Verbond tot grondslag heeft. Israël weet zich uitverkoren, het is anders dan alle andere volkeren en deze nationale afzondering is roeping Gods tot heiliging en uitdragen van Zijn gerechtig-

heid. Voor Baeck is hier het groote woord: „Israel ist auserwählt, wenn es sich selber auserwählt” en Cohen ziet in het woord van Micha een der meest centrale religieuze waarheden: „Ik heb U, o mensch, bekend gemaakt wat goed is”. Joodsch zelfbewustzijn, maar ook Joodsch missionair bewustzijn vallen in de heiliging ineen: de keerzijde van de verkiezing van Israël is de idee der menschheid; want deze als geheel moet door Israël „gezegend” worden. „Het wezen der joodsche religie is, dat zij nationaal werd, om universeel de volkeren te kunnen verstaan en wel: beter dan zij zichzelf verstaan: „überall hörte Israel das Wort, das im eigenen Gewissen laut geworden war, das Wort Gottes an den Menschen. Ueberall sah man die Wege Gottes und die Wege zu ihm.” „Deze natie is het geweten der wereld.”

De gedachte der correlatie tusschen God en mensch, hernieuwing der verbondsprediking, treedt bij Cohen met buitengewone kracht naar voren. Zij is centraal in „Die Religion der Vernunft”. „Gott ist bedingt durch die Korrelation mit den Menschen. Und der Mensch ist bedingt durch die Korrelation mit Gott. Der Höhepunkt dieser Korrelation wird erreicht im Begriffe des Heiligen Geistes”. Deze correlatie sluit uitdrukkelijk alle middelaarschap uit, ze is uitsluitend zedelijk van aard. Cohen grijpt vooral op de O.T.ische profeten terug; thora en profeten bieden hem de bronnen voor waarmaking van zijn leer; vooral de profeet Ezechiël. Zoo komen in de correlatie-opvatting van Cohen de Kantiaansche autonomie-gedachte en zelfreinigingsprediking der profeten (Ezech. 18 : 31; Jes. 5 : 16) tot elkaar en wordt zedelijkheid als de ware mildheid, de waarachtige goedheid en gerechtigheid op een zeer verheven plan gebracht. De trait-d’union der correlatie is, zooals wij reeds zagen, de Heilige Geest, waaraan de mensch als „mensch” deel heeft. Deze kan hem niet worden weggenomen; de oneindige levenstaak des menschen is steeds meer den Heiligen Geest in zelfheiliging te verwezenlijken. Dat dit belangrijke consequenties met zich brengt ten aanzien van de begrippen zonde en verlossing zullen we straks nader bezien; wenden we ons nu tot Buber, om na te gaan welke gestalte bij hem de Berith-gedachte gevonden heeft.

„Het hart van de Joodsche religie, zooals Buber die verstaat, is de mania der Godsverwerkelijking.” De ontmoeting van Buber met het testament van Rabbi Israël Baalschem, den stichter van het Chassidisme is voor hem beslissend; hij zegt er van: „Urjüdisches ging mir auf ... die Gottesebenbildlichkeit des Menschen als Tat, als Werden, als Aufgabe gefasst.” „Und dieses Urjüdische was ein Urmenschliches, der Gehalt menschlichster Religiosität.” Wat voor Cohen de Godsverwezenlijking was langs den weg der zedelijkheid, is het voor Buber langs den weg der mystiek, maar dan wél te verstaan langs den weg der daad-mystiek; de grondwoorden der Chassidim, zegt Miskotte, drukken geen zelfstandige objecten uit, het zijn heilige termen voor verhoudingen, voor gerichtheden. Voor Cohen is alles rationeel fundeerbaar, Buber verschilt daarin van Cohen principieel, de mythe is voor dezen extatischen, visioenairen geest het centrale. Maar het visioen en de extase zijn betrokken op de onmiddellijkheid van het leven in de verhouding van mensch tot mensch, de liefdesverhouding, waarin God verwerkelijking vindt. De deemoedige liefde tusschen de creaturen is God. Buber vertelt de volgende typeerende Chassidische gelijkenis: „een rabbi noodigt een leerling uit

naast hem plaats te nemen in een rijtuig; maar de leerling uit zijn vrees, dat er voor beiden te weinig plaats zal zijn en de meester te nauw zit; maar deze zegt: „dan willen wij elkaar meer liefhebben, „dann wird uns weit sein“.” De enkeling is ieder uur geroepen, ieder oogenblik om in de liefde, in de Schechina Gods te verwijlen. Vandaar de Ich-Du-Beziehung, waarin de mensch tegenover God staat, wél te onderscheiden van de Ich-Es-Beziehung, waarin de mensch staat in de ervaringswereld („Die Welt als Erfahrung gehört dem Grundwort Ich-Es zu. Das Grundwort Ich-Du stiftet die Welt der Beziehung” Ich-Du, S. 12.) Reeds hier achten wij het 't juiste oogenblik om de aandacht bijzonderlijk te bepalen op het denken in relaties, dat den Joodschen geest zoo eigen is en welk denken zijn klassieke uitdrukking vond in het heldere boek van Cassirer: „Substanz und Funktionsbegriff”. Bij Cohen troffen we dit met zijn neo-kantiaansche gerichtheid sterk aan, de Ich-Du-Beziehung en Ich-Es-Beziehung is er bij Buber een sprekend voorbeeld van. Een dergelijke structuur vinden we bij Rosenzweig, wiens opzet echter te gecompliceerd is, dan dat in enkele lijnen deze in dit uiterst beperkte bestek zouden kunnen weergeven. En om niet den indruk te geven, dat deze correlatie-gedachte wellicht toch een typisch modern-wijsgeerige is en niet door de orthodoxe Joden zou worden aanvaard, moeten we opmerken, dat Miskotte zoowel bij de oudere neo-orthodoxe als Hirsch en Steinheim als ook bij den recenten Schoeps het postulaat van de vrijheid der menschelijke natuur constateert, die immers in wezen ident is met de berith-gedachte.

Deze berith- of correlatie-leer brengt ons op een andere gewichtige Joodsche wezenstrek. Ik denk aan de leer der teschoebah of „omkeer”. Het is duidelijk, dat de leer der zelfheiliging belangrijke consequenties met zich zal brengen ten aanzien van de opvattingen over zonde en verlossing. Zonde is niets dan falen in de zedelijke taak der zelfheiliging, Cohen noemt zonde een „Irrung, ein Schwanken und Wanken”, het menschenhart is niet boos van zijn jeugd af aan, maar integendeel bezit het den Heiligen Geest en slechts zijn de gevolgen van de daden der menschen vaak verkeerd. Zij falen dan. Maar zodra de mensch dit merkt ontdekt hij zich als „zondaar”, als „tekortkomer” en dit moment is het oogenblik van zijn verlossing: hij keert om op den ingeslagen weg en begint weer opnieuw. „Die Sünde vor Gott ist das Mittel zur Erlösung vor Gott”. Deze leer van het falen begrenst de vergelding Gods. Boosaardige daden ziet God slechts aan als „onbewust” geschiedt, in onwetendheid. De deugd is leerbaar, zegt het Jodendom Socrates na. Werkelijk bewust slechte daden zijn pathologische verschijnselen, de mensch gedraagt zich dan als onmensch of dier. De diepere beteekenis der correlatie, zegt Cohen, is dat God verlosser van zonde is. „Das Wesen Gottes liesse sich nicht in seiner Vollendung begrifflich erkennen, wenn nicht die Sündenvergebung seine eigentliche Leistung wäre”. De zondenvergeving wordt de eigenlijke „Spezialität” der „Güte Gottes”!

Buber is veel minder ethisch ingesteld dan Cohen en veeleer mystisch, de Ich-Du-verhouding is er eigenlijk eene van inspiratie. Daarom laat zich het zonde-probleem bij hem niet zoo ethisch-rationalistisch oplossen als bij Cohen, hij erkent een soort „val”, maar volkomen metaphysisch, de kabbalistische conceptie van de val als kosmische afval der godsvonken in de schepping doet hier dienst. „Zij slapen in den donkeren noodlots-

vorm der dingen en moeten worden verlost door de menschelijke liefde, om, Gode toegewijd, zijn Rijk te helpen volmaken”.

Bij Rosenzweig rust het heil van God in den mensch. „Tu es enim requies mea” zegt God tot den Zoon (Israël). De diepste gedachte waar het hem om gaat is „Erlösung dem Erlöser”. God komt, en het denken van Rosenzweig is volstrekt eschatologisch georiënteerd. God komt door de hoop van Israël op het Heil, welke verwachting ethische daad is in het wereldgeheel; zij is de liefde tot God. Zonde-bewustzijn is ook bij hem: inzien dat men voortijds niet heeft liefgehad, dat men zich schamt. Maar dat impliceert natuurlijk onmiddellijk het bewustzijn der teschoebah: men heeft nu voortaan wél lief en bekeert zich. De bekentenis „Ich war ein Sünder” beteekent: „das volle Geständnis der Liebe; es wirft den Zwang der Scham weit weg und gibt sich ganz der Liebe hin”. Ook hier behoeft de zondenvergeving geen aparte daad Gods te zijn, de liefde is zich in het licht harer eigen liefde bewust dat God vergeeft. De liefde weet zich immers van God geliefd. Hier is met andere woorden dezelfde gedachte van Cohen tot uiting gebracht.

Ook bij Rosenzweig vloeit de leer der ommekeer of teschoebah derhalve onmiddellijk voort uit de leer der correlatie tusschen God en mensch. In twee zinnen laat zich dit gansche denk-complex klaar ten uitdrukking brengen: 1) „Sein Offenbar-geworden-sein muss vorangehen damit er sich zu erkennen geben könne; 2) ehe Ihn die Seele bekannt hat, kann Er sich ihr nicht zu erkennen geben” (Rosenzweig). Deze beide stellingen beheerschen de Joodsche theologie en philosophie volstrekt en vanhieruit worden alle lijnen getrokken. Zij beteekenen, dat de werkelijke beslissing altijd bij den mensch ligt, een „titanisch humanisme” wordt er in nagestreefd en ten tweede ligt aan hen een „rest van substantieele identiteitsleer” ten grondslag: de teschoebah impliceert de gedachte van het worden Gods, Hij wordt zelf door de actie en terugval van den mensch, het menschelijk leven is een *genesis* Gods.

De zonde wordt teniet gedaan door de ommekeer, zagen we. Is daarmee dan voor den Joodschen geest den gang van het leven bevredigend „opgelost”? Neen, er blijft een donker raadsel: het leed. „Veelmeer dan de zonde, die ieder oogenblik kan worden gedelgd in de bekeering, kwelt het leed den Joodschen geest: „De menschenliefde lijdt aan het leven om het leed, dat de arme, de vreemdeling, de onbegaafde, de onbeminde ondergaat”. Op dit punt biedt met name de Joodsche godsdienstphilosophie uitermate diepe en origineele gedachten (Kafka!). Bij Cohen is de wezenlijkste strekking der zelfheiliging het mede-lijden. Het socialisme van Cohen is de onmiddellijke consequentie der zelfheiliging: de ontferming met de armoede in physieken en zedelijken zin van den mede-mensch. Ze is eigenlijk geen consequentie, zij is die sociale liefde in wezen zelf! Voor zichzelf heeft de mensch lijden als straf te erkennen, nimmer echter voor den mede-mensch, daartoe heeft hij geen recht. De Joodsche geest deinst terug voor de gedachte aan genade („Es müsste als eine Verletzung erscheinen, wenn Gott an dem Menschen Gnade vor Recht ergehen liesse”, Cohen), de strijd om de zelfheiliging, die het leed der wereld tracht te verlichten is onafwendbare taak. Is dé groote missionaire roeping, daarin weet Israël zichzelf *Messias*.

Als er voor den Joodschen Geest één probleem is, dan is dat niet de

zonde, niet de dood, maar het leed. Ten aanzien van Max Brod vat Miskotte dien leer aldus samen: „het schibboleth der religieuze waarachtigheid blijft tenslotte het gewichtig nemen van het onnoodige leed”. En dit geldt over de geheele linie der Joodsche Godgeleerden. Doordat het menschelijk ethos centraal is neemt de Joodsche geest dit leven, deze wereld ernstig, omdat het Goede daarin verwezenlijkt moet worden; dáárom neemt die geest ook het lijden als zoodanig zoo ernstig. Daarom hangen leed-beschouwing en messianisme ten nauwste samen. Ten aanzien van Jesaja 53 zegt Buber: „es ist nicht einmal geschehen, es ist immer wieder geschehen, und geschehen soll es, bis es in der Fülle der Zeit seine Erfüllung findet; es hat die Form der Allvergangenheit und birgt den Samen der All-Zukunft”. Buber ziet het probleem van het lijden in drie fasen: bij Job, in de Asafpsalmen en in Deuterokesaja en deze drie fasen geven deze perspectieven: „1) lijden is Gods geheim gelijk alle verschijningen der natuur Gods geheim zijn; 2) de vrijwillig lijdende is bij God uitzonderlijk bemind; 3) de vrijwillig lijdende lijdt vanwege het Heilsplan, om Gods wil, terwille van de voleinding”. Cohen verzet zich sterk tegen het Zionisme op grond van het feit, dat juist de Galuth, de diaspora der Joden in hun lijden niets anders te beteekenen heeft dan de lijdende Knecht des Heeren! Het lijdende Israëel is de Messias. Zoo krijgt voor het Jodendom het plaatsbekleedend lijden zin: „Das messianische Volk leidet als Stellvertreter des Menschenleids” (Cohen) en het dubbele politieke lot van Israëel: z’n ondergang als staat, maar behoud als volk krijgt daarin een strekking die tot theodicee wordt. De heiliging des levens vindt eschatologisch haar uiteindelijke doel in dit „ideaal”: „men zal nergens meer leed doen”

We zouden nog kunnen wijzen op het beeld van het huwelijk als wezenlijk paradigma van Israëls religie, op de trouw als hoofddeugd, op het levensbesef der deemoed („An jeder Stelle, an der Du die Grösse Gottes findest, dort findest Du auch seine Demut” Talmud), op Israels eenzaamheid, op het Joodsch accent op de beteekenis van het lichaam, de familie, de ruimte, het „heilig” avontuur, op de nadruk van de openbaring als imperatief tegenover de openbaring als indicatief

Wij moeten eindigen. Een confrontatie tusschen Jodendom en Christendom is de stof van een ander artikel in deze aflevering en wij gaan dus buiten onze opdracht ons hierbij te bepalen. Niettemin wijzen al onze hoofdpunten scherpe contradictoire perspectieven aan tegen de leer der christelijke verkondiging: de leer der correlatie en zelfheiliging, ze sluiten uit prediking van zonde en schuld en verzoening, van middelaarschap, van openbaring als Goddelijke Gesteldheid, van praedestinatie; „het kerugma gaat uit, zegt Miskotte, en in plaats van het geloof in den mensch komt de mensch des geloofs, in plaats van de doelstelling de gegevenheid, in plaats van de horizon het, voor de rede, willekeurig middelpunt, in plaats van het ideaal het „volbrachte”, in plaats van den Sabbath den Zondag, in plaats van de rechtvaardigen, de gemeente der heiligen”.

Eén laatste, prachtige samenvatting moge ik nog citeeren:

„Hoe rijk de levenservaring worde, hoe breed de kennis, hoe gespannen het politieke plan, hoe diep-omgewoeld het hart, dat in twijfel en vertwijfeling verkeert de zedelijke taak gaat door, het dialogisch

leven blijft mogelijk, het eeuwige volk maakt zich dag aan dag, eeuw in, eeuw uit, gereed. Nergens thuis, draagt het joodsche hart het huis der correlatie mede; blijvend verontrust, houdt zich de joodsche geest van de eigen zedelijke eeuwigheid verzekerd. En waar de verlatenheid van hart en geest en leven geweldig worden en rœpen van de aarde, daar antwoordt de Ander, dat veeleer Hij verlaten is. De waarheid der correlatie verbergt zich daar onder den schijn van een echo”.

H. VAN OYEN.

De motieven van den strijd tegen het Jodendom.

Het anti-semitisme is de vijandige gezindheid tegen de Joden, zooals deze voorkomt bij volken, in wier midden zij wonen. Wie de motieven van deze vijandige gezindheid wil opsporen, neemt een moeilijken arbeid op zich. Immers geldt van de anti-semitische volksbeweging wat van elke volksbeweging geldt: dat zij haar kracht juist ontleent aan irrationeele factoren, zoodat zij weigert zich te laten knellen binnen de grenzen van het logische begrip. Ten tweede wordt de arbeid verzwaard door het feit, dat geen enkele volksbeweging, en ook niet de anti-semitische, zoo eenvoudig is, dat zij zich tot één enkel motief zou laten herleiden. Steeds liggen daaraan verschillende motieven ten grondslag, die elkander kruisen en wederzijds beïnvloeden. Daarvan geeft ook het anti-semitisme een duidelijk voorbeeld. Zeer uiteenlopende motieven werken daarbij door elkander heen. Zoo bestrijdt de een den Jood om zijn afzondering, de ander daarentegen juist om zijn assimilatie; de een om zijn zinnelijkheid, de ander om zijn rationalisme; de een om zijn egoïsme, de ander om zijn totaal gemis aan individualiteit; de een om zijn kapitalisme, de ander om zijn communisme. Daarbij komt nog als derde verzwarende omstandigheid, dat deze motieven menigmaal slechts onbewust werken, wat wel hun kracht niet vermindert, integendeel die juist nog versterkt, maar wat wel ten gevolge heeft, dat zij zich moeilijker laten onderkennen, zoodat de overwinning over deze motieven des te bezwaarlijker behaald kan worden.

Dat men desondanks gedwongen wordt zich rekenschap te geven van de motieven van het anti-semitisme, vindt zijn reden in het feit, dat deze beweging in onzen tijd zoo bijzonder roerig en rumoerig is, en dat niet enkel onder één bepaald volk, maar onder verschillende volken, al is het onmiskenbaar, dat deze anti-Joodsche beweging in Duitschland de scherpste trekken heeft gekregen en de meest geprononceerde vormen heeft aangenomen. Dit feit laat zich hieruit verklaren, dat het Duitsche volk deze hoofdeigenschap bezit, dat daarin de irrationeele zielekrachten overheerschen en gemoed en romantiek een zeer grooten rol spelen; en hoe onromantisch de anti-semitische beweging er ook moge uitzien, zij leeft evenwel van de romantiek. Daar komt nog bij, dat de assimilatie der Joden in Duitschland veel minder ver gevorderd is dan in Engeland en Frankrijk het geval is, zoodat de tegenstelling van Jood en niet-Jood daar veel sterker wordt gevoeld. Wij zullen het dus niet kunnen vermijden, dat wij bij de bestudeering van de vraag, welke motieven in het anti-semitisme kunnen

werken, voornamelijk den blik naar Duitschland richten, waar het materiaal, dat een droevige empirie aan de hand doet, hoog ligt opgestapeld.

Daarmee is niet gezegd, dat het anti-semitisme ons, Nederlanders, niet zou aangaan. Integendeel! De geweldige vragen, die ginds over onze grenzen in den fellen brand der geesten opvonken en nieuwe verwoestingen aanrichten, smeulen ook onder ons, en het is zaak, dat wij die onderkennen en blusschen, eer ook onder ons de vlammen eruit slaan. Wel drukt een politieke beweging onder ons, die zich naar wezen en vorm geheel naar Duitschland oriënteert, zich vooralsnog gematigd uit ten aanzien van het Jodendom, maar af en toe begint de anti-semitische leeuw toch al te grommen, een onheilspellende aankondiging van wat feitelijk beoogd wordt. De bezinning op ons onderwerp heeft dan ook wel degelijk een actueel en concreet belang, en dat niet enkel voor de Joden, maar ook, ja juist voor ons gansche volksleven in den breedsten en hoogsten zin.

Men bestrijde de bewering, als zou de kwestie van het anti-semitisme actueel zijn, niet met de opmerking, dat deze beweging zoo oud is als het christendom. Inderdaad kan men reeds in de oudste christenheid anti-Joodsche tendenzen waarnemen (zie H. W. Obbink, N. Th. Stud. 1937, 77—87), maar wie de uitingen daarvan bestudeert, wordt getroffen door het feit, dat deze anti-Joodsche geest van religieus gehalte is. Zij hebben den Heiland gekruisigd, die de vervulling was van hun eigen Oude Testament, ziedaar de reden, waarom tot in de Middeleeuwen toe de christenen zoo scherp tegenover de Joden stonden. Daarom heeft dit anti-Judaïsme er nimmer toe geleid het Oude Testament te verwerpen, integendeel handhaafde en eerde men dat juist als de duidelijkste aanklacht tegen het Jodendom en tegelijk als de duidelijkste prediking, op wat wijze ook voor den Jood het heil bereikbaar was. Helmut H. Schreiner (Hamb. Kirchenzeitung 1936, nr. 7, S. 146) zegt terecht: „Der deutsche (en waarlijk deze niet alleen) Mensch des Mittelalters war Anti-semit bis auf die Knochen, aber er liebte das Alte Testament”. Van deze houding getuigt ook Luther's geschrift „Wider Juden und Türken”, waarin hij den Joden verwijt, dat zij niets verstaan van de belofte aangaande den Messias, ja ook niets van de geboden en de ceremoniën, en evenmin iets van de kostelijke voorbeelden van de vromen des Ouden Testaments.

Men stelle echter deze houding niet gelijk aan het huidige anti-semitisme. Dat is een typisch en dan geen bijzonder gunstig verschijnsel van de 20ste eeuw, en dan nog meer in het bijzonder van den tijd na den grooten wereldoorlog. Tot op Harnacks „Marcion” en Delitzsch' „Grosse Täuschung” is het Oude Testament nooit uit anti-semitische overwegingen aangevallen. En dit is nog maar de „wetenschappelijke” zijde van deze beweging, maar hoe zwaar het lijden is, dat in de praktijk daarvan voor de Joden het gevolg is, ik geloof, dat wij ons daarvan in ons Nederland geen flauwe voorstelling kunnen maken, het enkel kunnen vermoeden uit wat wij daarover zoo nu en dan opvangen. Tot welke dwaze excessen dit anti-semitisme leidt, vertelt ons de mededeeling in de pers, dat het onderwijs in de Hebreeuwsche taal thans aan alle Deutsche gynmasia verboden is, en dat in Thüringen de „Stürmer” het Oude Testament bij het godsdienstonderwijs moet vervangen. Maar ergerlijk wordt het, als de „Duitsche Christenen” ernaar streven, dat de zending onder de Joden van staatswege verboden zal worden (P h. Kohnstamm

Psychologie van het Anti-semitisme, bl. 85). Dit anti-semitisme is allerm minst religieus, het is on-religieus, ja anti-religieus.

De duidelijkste exponent van deze beweging is wel het bekende boek van Rosenberg „Der Mythos des 20sten Jahrhunderts”, dat Febr. 1930 verscheen en dat reeds in 1936 zijn 91ste tot 94ste uitgave beleefde. Die mythe, waaraan de 20ste eeuw moet gelooven, is de mythe van het bloed, en hiermee raken wij aan het eerste motief van den strijd tegen het Jodendom, het ethnologische motief. Het Jodendom behoort tot een ander ras, is vreemd aan het wezen van het Deutsche volk, dat met trots weet Germaansch te zijn en „Ariër” te heeten, en al ware verder niets ten ongunste van de Joden te zeggen, dan ware dit al reden genoeg voor elken recht geaarden Duitscher, voor iederen rechtgeaarden Germaan, om hen tot het uiterste te bestrijden, want hoogste doel is de zuiverheid van het eigen, onvolprezen ras. Immers al wat leelijk en slecht is in de wereld laat zich schrijven op rekening van den Semiet, en al wat schoon en goed is is het werk van den „Ariër”.

Rosenberg heeft dit niet uitgevonden. Terecht beroept hij zich op Chamberlain, wiens „Grundlagen des 19sten Jahrhunderts” in de eerste jaren der 20ste eeuw zoo groote beroering verwekten, een werk dat gebaseerd was op de filosofie van Kant en de ideeën van R. Wagner, met wiens dochter Eva Chamberlain ook gehuwd was. Doch ook deze laatste had weer zijn voorgangers (zie W. ten Boom, Die Entstehung des modernen Rassen-Antisemitismus). We noemen J. A. von Gobineau (1816—1882), den dichter, schrijver en diplomaat, die in zijn „Essai sur l'inégalité des races humaines” de grondlegger is van de rassenleer, waarmee gepaard gaat een verheerlijking van het Germaansche ras en een bestrijding van de democratie. We kunnen nog verder teruggaan en noemen dan Schleiermacher, Fichte, Arndt, Uhland en Herder als mannen, die de „volksche” beweging in het leven hebben geroepen, een beweging, die thans zoo krachtig is, dat zelfs christenen zich erdoor weten aangegrepen (zie Volz, Der Kampf um das Alte Testament, S. 38). En wat ons land betreft, wel wordt in Brochure IV der N.S.B. (bl. 27) de rassenleer veroordeeld, maar wie wat meer van deze beweging leest en hoort, wilde wel, dat daarmee in de praktijk wat meer ernst werd gemaakt.

Dit ethnologische motief doet de primitiefste en laagste instincten wakker worden en tooit deze met een schijn van wetenschappelijke rechtvaardiging. Toch is deze niet meer dan schijn, daar het begrip „ras” allerm minst vast staat, en dan nog alleen in de natuurwetenschap maar niet in de wetenschap der geschiedenis tehuis behoort. Hier triomfeert het materialisme, als zouden z.g. ras-kenmerken per se zedelijke deugden zijn, zooals H. Günther ons wil wijsmaken in zijn „Rassenkunde des deutschen Volkes”, waarvan in 1929 de 19e druk verscheen, wel een bewijs hoe grif deze leer erin gaat. De eenheid van lichamelijke en psychische constitutie, van ras en geloof, is dan ook een der gronddogma's van de Deutsche Geloofsbeweging. Een nieuwe religie is opgeschoten met al de bezieling aan religie eigen; wel is het een religie van het bloed, maar dan niet van het bloed van Golgotha, maar van het bloed van het ras. Des christens religie kan dat niet zijn.

Naast dit ethnologische motief werkt in den strijd tegen het Joden-

dom een tweede, en wel het economische motief. Het is dit motief geweest, dat destijds *Stöcker* tot het anti-semitisme heeft gedreven. En de feiten zijn er ook naar. Het is nu eenmaal niet te miskennen, dat de Joodsche concurrentie te vreezen is, en dat de geld- en beurs-Joden een macht zijn, en dat daarbij niet immer zuivere praktijken toegepast worden (*Kohnstamm*, a.w. bl. 14 v.). Evenmin kan ontkend worden, dat de Joden in de rijen der studeerenden en der afgestudeerden een belangrijke plaats innemen. Maar dat geeft nog niet het recht den Jood tot den geschandvlekten zondebok te maken, die de aandacht moet afleiden van de eigen fouten en gebreken. En allerminst geeft dat recht tot het nemen van geweldmaatregelen om de Joden binnen de grenzen van „Gastvolk” terug te dringen, gelijk *H. Schmökel* bepleit (*Altes Testament u. heutiges Judentum*, 1936). Dit feit moest hoogstens tot verhoogde inspanning van de niet-Joden aanvuren en hun intellect scherpen. Trouwens heeft de harde noodzaak de Joden, die door de anderen uit het bedrijfs- en beroepsleven waren uitgesloten, tot den handel gedreven met al de zedelijke gevaren daaraan verbonden; van huis uit waren zij volstrekt geen handelsvolk, maar dat zijn zij eerst geworden in de Babylonische ballingschap (*W. Otto*, *Or. Lit. Zeit.* 1926, 400).

In het gecompliceerd verschijnsel van den strijd tegen het Jodendom werkt nog een derde motief, en, als men wil, ligt er in de reeks motieven, die wij aanvoeren, een climax. Dat derde motief is het ethische motief. De Jood is als Jood zedelijk minderwaardig. Noemde *Kant* de Joden niet „eine Nation von Kaufleuten und Betrügern”? Betitelde *Schopenhauer* ze niet als „grosse Meister im Lügen”? En is niet van *Mommsen* het oordeel, dat zij het „Ferment der Dekomposition” zijn? Of, om nieuweren te noemen, *Joh. von Leers*, 14 Jahre Judenrepublik, die de wreedheid van Karel den Groote toeschrijft aan de verjoodsching van zijn hof (I, 29) en *P. Volz*, die in het huidige internationale Jodendom „ein schweres Gift” in het Deutsche volk ziet.

Nu moet toegegeven worden, dat de Jood anders is dan de niet-Jood, in gelaat, accent, gedragingen, gewoonten, beschouwingen; en reeds dit anders-zijn is in veler oog een ethisch vergrijp. Men zou kunnen meenen, dat dit beter zou worden, zoodra de Jood zijn oudvaderlijke tradities verlaat en „modern” wordt, maar *Kohnstamm* heeft overtuigend aangetoond, dat dit een vergissing is. De geseculariseerde Jood is in de oogen van den evenzeer geseculariseerden niet-Jood nog onsympathieker; immers zijn concurrentie wordt wreeder, zijn politiek feller, zijn cultuur arroganter, omdat hij de binding verloren heeft, die dit alles nog remde. Deze emancipatie maakt materialist.

Dit materialisme is echter de wrange vrucht van onze ontgoddelijkte Westersche cultuur, maar is niet van huis uit den Jood eigen, hoe vaak men dat ook beweert. Van huis uit en naar zijn wezen is de Jood realist en activist. Dat bewijst zijn taal, die voor „ding” en „woord” één uitdrukking heeft (*dabar*), die geen term bezit gelijkwaardig aan ons „begrip” of „idee” en waarin het werkwoord steeds vooraan staat. Dit realisme en activisme kan het aanzijn schenken aan een krachtig religieus leven; het wordt eerst gevaarlijk, als de zedelijke basis weggeslagen is. Maar dan is het niet enkel bij den Jood gevaarlijk. Ook bij den modernen niet-Jood spelen zelfzucht en materialisme waarlijk geen bescheidener rol. En wat

den Jood betreft, is het nog de vraag, of Wilh. Dohm in 1781 in zijn boek „Ueber die bürgerlichen Verbesserung der Juden” zich wel zoozeer vergiste, toen hij de gebreken, die men den Joden verweet, meende te kunnen herleiden tot den staat van rechteloosheid, waarin zij gedurende eeuwen hadden verkeerd. Maar als dat het geval is, dan beschuldige de „christenheid” zichzelf in plaats van den Jood.

Wij vervolgen de climax — of is hier eerder sprake van een dalende lijn? — en noemen het vierde motief tot den strijd tegen het Jodendom. Het is het politieke motief. Is Jodendom niet hetzelfde als socialisme en communisme? Rosenberg (Mythus, S. 128) plaatst het Oude Testament, den Talmud en Karl Marx op één lijn. Zelfs gaat men zoover te beweren, dat het Oude Testament bolsjewistische gezindheid voorbereidt. In „der Blitz” 1936, nr. 39, kan men het lezen: „Der Bolschewismus ist eine Frucht der Judenbibel. Des Bolschewismus bester Schrittmacher ist das Christentum”. Wie derhalve de vijandschap gezworen heeft aan het verderfelijke bolsjewisme, die moet ook de vijand zijn van het even verderfelijke Jodendom. De zaak is eenvoudig.

Nu moet men inderdaad erkennen, dat de Joden zich sterk verbroederd hebben met het Marxisme. Het gaat echter niet aan dit met A. Rohde (zie Kohntamm, a.w. bl. 34) alleen uit hebzucht te verklaren. Eerder zie men er de uiting in van het reeds genoemde realisme en activisme, maar dan van den door onze cultuur stuurlaas geworden Jood, bij wien de ressentimentsgevoelens zich ongelimiteerd doen gelden en zich naar den verkeerden, immers anti-religieuzen kant, uiten. Daarbij komt nog, dat de Jood wars is, juist wegens zijn realisme, van alle romantiek. Daarom kan hij niet dwepen met Fichte's volk of met Hegel's staat; maar evenmin meedoen aan de menschverheerlijking, die den Leider ten deel valt. En het is deze afwezigheid van alle romantiek, die feitelijk de ernstigste fout van den Jood in de oogen van velen is, voor wie de romantiek een surrogaat voor de religie moet leveren.

Hiermede zijn wij genaderd tot het laatste en diepste — of wil men: hoogste — motief van den strijd tegen het Jodendom. Het is het religieuze motief. Wie dat motief onderschat, die heeft den huidige geest van het anti-semitisme nog niet onderkend. Daarin vecht naar het woord van Rosenberg (Mythus, S. 135) de Noordsche geest tegen (wij geven zijn eigen woorden weer) Joodsche kerkleer en Syrisch-Afrikaansche wereldbeschouwing. Reeds Chamberlain heeft het wezen van „Arische” religie verstaan, als hij gewaagt van haar innerlijke gemoedservaring, haar afkeer van de historie en van de mystiek, al is 't laakbaar, wanneer hij daar de Joodsche religie tegenover stelt als materialistisch, loondienst en vervuld van vrees. Hij zag dan ook in het Jodendom den ergsten vijand van den Germaanschen — en hij voegt er aan toe: van den christelijken — geest, die er alleen mee gediend is, als uit de religie alle Joodsche elementen verwijderd worden. Eenzelfden toon kan men reeds beluisteren bij Paul de Lagarde (1827—1891), wien ook een Duitsch christendom voor den geest stond, al leidde hem dit nog niet tot anti-semitisme.

Feitelijk gaat de strijd tusschen pantheïsme en theïsme, vergoddelijking van den mensch en vreeze Gods; de „Ariër” wil zichzelf vergoddelijken, het Jodendom daarentegen in zijn zuiveren vorm staat ge-

vestigd op het besef van de heiligheid Gods; de „Ariër” leeft van het enthousiasme en den roes, het Jodendom kent cultus en wet, en in zoo-verre heeft Klages, de mode-filosoof van het huidige Duitschland, volkomen gelijk, als hij in het Jodendom den vijand ziet van den „Arischen” geest. Deze antithese heeft o.a. deze consequentie, dat zondebesef en behoefte aan vergeving worden verworpen als onmannelijk, slaafsch en indruischend tegen den aard van den trotschen Germaan. Dat kan men zoo lezen bij Reventlow, Rosenberg en Lüdendorff. Het zondebesef is „eine Begleiterscheinung physischer Bastardierung” (Mythus, S. 71). Volgens Dinter bereikt men het Godsrijk niet door verzoening en rechtvaardiging, maar uitsluitend door de eigen zedelijke daad; zalig worden door genade en geloof is slechts „jüdisch-materialistisch-pazifistisch”. Er is alleen sprake van „Selbstbegnadung”, waartoe de eugeniek krachtig kan bijdragen. De „Arische” geest roept om zelfhandhaving, de „Joodsche” geest roept om bekeering.

Het gevolg van deze scherpe controverse is, dat de „Ariër” liefst terug gaat naar den tijd, toen de Germanen het christendom nog niet hadden aangenomen. De oud-Germaansche religie wordt weer opgehaald en de oude Germaansche goden worden verheerlijkt. Hoezeer daarmee geweld wordt aangedaan aan de werkelijke religie der oude Germanen, zooals de bronnen ons die leeren, kan men lezen bij W. Baetke, „Art und Glaube der Germanen”, 1934 en bij A. Heusig, „Germanentum”, 1934. Maar dat deert niets: de Germaansche goden zullen redding brengen! Volgens beschikking van het Anhaltsche ministerie van 13 Juli 1935 moeten het Germaansche godenleven en de christelijke heilsleer de beide bronnen zijn voor het Deutsche geloof, en daarnaast is geen plaats voor het Oude Testament. Wonderlijke en veelzeggende combinatie inderdaad! De Noordsche godenwereld wordt daarbij herleid tot de bloedlooze voorstelling van den god-in-ons, die veel sympathieker is dan de God-boven-ons, zooals het Jodendom dien predikt.

De heillooze gevolgen van zulk een geesteshouding kunnen niet uitblijven. Het christendom zelf is ermee gemoeid. Dat zegt „der Blitz” van 13 Sept. 1936 met zoovele woorden: „Wer sich die Unüberbrücklichkeit dieser Gegensätze (van nationaal-socialisme en christendom) klagemacht hat, der musz zu der Erkenntniss kommen, dasz es unmöglich ist ein Deutscher im Sinne des National-Sozialismus und zugleich ein Christ zu sein”. En het tijdschrift der „Duitsch-geloovige” beweging „Siegrun” van 1 Sept. 1936 richt tot de „hohe Geistlichkeit” deze woorden: „Nein, meine Jahwe-Priester, man kann nicht zwei Herren dienen. Entweder ich beuge mich mit zerknirschem Herzen vor dem „Jahwe Gott”, dann musz ich alles ablehnen was rassisch, arteigen und völkisch ist; oder ich bin volksbewusst, dann musz ich für mein Volk gegen alle Bedrücker und Knechter germanischen Freiwillens Front machen”. Deze woorden laten aan duidelijkheid niets te wenschen over, en nu mogen goedwillende christenen beweren, dat dit excessen zijn, die zij niet wenschen, maar de vraag is, of het wel excessen zijn, of dat het eerder de noodlottige consequentie is van een geestesbeweging, die men wel kan inzetten, maar die men, eenmaal aan gang zijnde, niet meer stuiten kan. En dat dit geen op zichzelf staande gevallen zijn, bewijst wel het protest der belijdenisbeweging van 23 Aug. 1936, waarin geklaagd wordt over de bespotting,

die het christelijk geloof te verduren heeft, terwijl wie het verdedigt tot staatsvijand gebrandmerkt wordt. Heeft niet Rosenberg (Mythus, S. 72) den christen-vervolger Diocletianus in bescherming genomen en verdedigd, al was daarvoor dan ook een vervalsching van de geschiedenis noodig als men zelden aantreft?

In deze sfeer past het geheel, als Jahwe een „Wüstendämon” wordt genoemd, die „selbst zum Anstifter von Lug, Betrug und Mordtaten wird” (Rosenberg, a.w. S. 604), en als van dezen Jahwe wordt verklaard: „Der kirchliche Jahwe ist nun heute tot wie Wotan vor 1500 Jahren” (a.w. S. 134). Mathilde Ludendorff heeft het in deze lastering van Israëls God wel het verst gebracht, als zij Hem zoo grof aan de verachting prijs geeft, als van een ontwikkelde vrouw niet verwacht kon worden, al is zij dan ook materialist.

Wij behoeven er niet in den breede bij stil te staan, dat bij zulk een geesteshouding niets meer overblijft van de openbaring Gods noch van diens persoonlijkheid, al willen de „Duitsche Christenen” de zaak nog redden door te spreken van een bijzondere Duitse openbaring Gods, naast die des Bijbels, in bloed en geschiedenis. Men leze Th. Firtsch, „Der falsche Gott, Beweismaterial gegen Jahwe”; zelf overleed hij in 1933, maar in 1935 beleefde zijn werk nog het 41ste duizendtal. De „Duitsche Geloofsbeweging” moet trouwens niets hebben van al die pogingen het christendom te zuiveren van Joodsche elementen. Het gaat in dezen strijd der geesten ook niet om eenig onderdeel van het christelijk geloof, maar om het centrale van dat geloof, om het woord van den levenden God zelf. Een wereld, die als schepping van Hem afhankelijk zou zijn, dat is een uitvinding van Syrisch-Afrikaansche zonen der woestijn; natuurlijk, want men beseft wel, dat de scheppingsgedachte elke mogelijkheid van mensch-vergoddelijking afsnijdt. Ja zelfs wordt het monotheïsme veroordeeld (Rosenberg, a.w. S. 127)!

Dat in zulk een schema geen plaats is voor den Middelaar Jezus, dat spreekt vanzelf, en Dinter's poging zijn betekenissen te redden door hem „Arisch” te teekenen, vindt bij de „Duitsche Geloofsbeweging” allerm minst genade. Ludendorff wees hem als „Vollblutjude” radicaal af. En ruimde Chamberlain aan Paulus nog een plaats in als half-Ariër, Rosenberg noemde de eerbied voor hem „eine Erbsünde des Protestantismus” (a.w. S. 12).

Nu is het bijzonder leerzaam, dat deze anti-christelijke houding de scherpste aanvallen doet, niet op het Nieuwe, maar juist op het Oude Testament. Heeft niet de befaamde rede van Dr. Krause in het Sportpalast te Berlijn op 13 Nov. 1933 geëischt, dat de kerk zich vrij zou maken van het Oude Testament en zijn Joodsche loonmoraal? En is dat niet tallooze malen herhaald? De strijd tegen het O.T. beperkt zich niet meer tot de regionen der wetenschap, maar is ingedragen in het geheele volk en speelt zich af in krant en brochure, in woonkamer en schoolvertrek. In het bijzonder de jeugd vraagt zich af: Waarom houdt de kerk steeds nog aan het O.T. vast? (Putz, Junge Kirche. 2 Jan. 1937). Geen wonder, dat over deze vraag op alle kansels gepreekt wordt! Hentrich (Kirchenfreund, 4 Mei 1935) vreest reeds, dat het O.T. „uns bereits verlorenen Kampfesabschnitt” is. En alles wat er tegen dit deel des Bijbels wordt ingebracht, laat zich samenvatten in deze ééne

oordeelvelling: het is een Jodenboek, en daarom volksvreemd, onzedelijk en gevaarlijk.

Het baat al bitter weinig, wanneer sommigen probeeren aan te toonen, dat in het O.T. de Joden juist zoo fel veroordeeld worden en hun zonden aan de kaak gesteld, zoodat het eerder anti-semitisch heeten mag. Steeds weer wijst men op eenige bepaalde geschiedenissen met voorbijgaan van de prediking der profeten en de vroomheid der psalmen. Daarbij begaat men dan nog deze groote fout, dat men den Talmud voorstelt als de rechtlijnige voortzetting van het O.T. (zoo o.a. F i r t s c h, a.w.). Maar welke voorwendzels men ook aanvoere, de grondoorzaak van den afkeer van het „Joodsche” O.T. ligt hierin, dat men wel beseft, dat daarin een scherpe grens getrokken wordt tusschen God en mensch, tusschen den Schepper en zijn schepsel. Daar wil men niet aan! En inderdaad, deze machtige prediking danken wij aan het Jodendom en zij botst krachtig op tegen den „Arischen” geest.

Dat het Nieuwe Testament daarbij niet ongemoeid kan blijven, is duidelijk. Daarvoor steunt het te sterk op het O.T. Voor het minst moet het gereinigd worden van alle Joodsche smetten (Mattheüs, Paulus endgl.) Zoo ontstaat dan R o s e n b e r g's „notwendige fünfte Evangelium.” Maar daarbij kan het niet blijven, want wel verstaan niet allen, dat wie het O.T. aanvalt, onder het N.T. den bodem weggraaft, zoodat dat ook moet vallen, maar toch is dat zoo (V o l z, a.w. S. 27)! Immers reeds door het enkele feit, dat wij onzen Heiland Jezus Christus, Jezus den Messias, noemen, erkennen we in een zeer bepaalden zin het O.T. Wie het O.T. verwerpt, moet Jezus verwerpen!

Het sterft tot bezinning en verootmoediging, dat de wapens, waarmee nu het O.T. bestreden wordt — daarin heeft Z i m m e r l i, Kirchenfreund 23 Juli 1936, groot gelijk — gesmeed zijn in de werkplaats der Protestantse theologie. Om niet te uitvoerig te worden, noemen we slechts de namen H a r n a c k, R i t s c h l e n en S c h l e i e r m a c h e r. En het roept de theologie op tot de fiere belijdenis, die zij heeft te handhaven en door te denken, dat het O.T. niet slechts grondslag is voor ons christelijk geloof, maar onmisbare openbaring Gods. Het christendom kan het O.T. niet missen, of het is verloren.

Dat de strijd tegen het Jodendom tot deze consequentie geleid heeft, is wel buitengewoon leerzaam. Dat men om economische, ethische en politieke redenen weezin koesterde tegen den geseculariseerden Jood, het ware te verstaan. Trouwens de geseculariseerde „Ariër” is niet minder weezinwekkend. Maar indien niet meer in het spel zou zijn, had dat moeten leiden tot een ernst maken met dat O.T., dat gewaagt van een God, die zijn handen heeft uitgebreid tot een weerstrevig volk, en dat de zonden van dat volk zoo weinig verbloemt, maar juist met bezoeking bedreigt. Dat dit integendeel niet het geval is, maar ook het O.T. het ontgelden moet, bewijst ten duidelijkste, dat de diepste wortel van het anti-semitisme een religieus antagonisme is. Eerst als dat overwonnen is, verstaat men het O.T. en eert men Israël als het volk, dat aan de menschheid heilige goederen heeft overgereikt, en veroordeelt men alle secularisatie, allereerst bij zichzelf. Tot de „Ariërs” geldt het: men kan niet Christus liefhebben en tegelijk het O.T. haten; tot de Joden geldt het: men kan niet het O.T. liefhebben en tegelijk Christus haten. Want het is nog altijd waar: „De getuigenis van Jezus is de geest der profetie” (Openb. 19 : 10).

A. H. EDELKOORT.

Het gesprek tusschen Synagoge en Kerk.

De redactie van dit blad heeft mij gevraagd om „een uiteenzetting van het theologische gesprek tusschen Jodendom en Christendom, ongeveer in den geest van Schoeps' Jüdisch-Christliches Religionsgespräch", mij geheel vrijlatende in de verdere uitwerking van dit thema.

De lezer kan thans reeds uit den titel van dit opstel bemerken, dat ik die vrijheid ruim geïnterpreteerd heb, want voor de lezers van dit blad — die immers theologisch geen leken zijn — is Christendom iets anders dan Kerk, en zelfs voor niet-theologisch geschoolden is het aanstonds duidelijk, dat Jodendom iets essentieel anders beteekent dan Synagoge. Toch zal pas in den loop van dit opstel duidelijk worden, hoe groot de vrijheid is, die ik mij heb gepermitteerd en om welke redenen ik dat heb gedaan.

Maar ik volg gaarne de aanwijzing van de redactie om ook voor mijn gewijzigd onderwerp uit te gaan van het boek van Schoeps. En als dit uitgangspunt kies ik een citaat, dat ons aanstonds voert, zooal nog niet in het hart der zaak, dan toch op een punt, waar wij een niet gering stuk der problematiek voorloopig kunnen overzien.

Men vindt dit citaat in den aanhef van het zesde hoofdstuk van zijn boek, dat den titel draagt „Religionsgespräche aus der Existenz", en met dat nieuwe woord Existenz den nieuwen geest der 20e eeuw wil inluiden. Het luidt aldus: „19 Jahrhunderte sind Juden und Christen nebeneinander durch die Welt gegangen. An Seitenblicken hat es wahrlich nicht gefehlt, aber zu dialogischen¹⁾ Gesprächen ist es nicht gekommen — und hat es freilich auch nicht kommen können. In den ersten Jahrhunderten hat man jüdischerseits kein anderes Interesse gehabt, als die christlichen Umdeutungen jüdischer Lehren zurückzuweisen und sich durch die „Widerlegung" des Gegners vor wirklicher Auseinandersetzung abzuschliessen. Und als das Christentum zur Macht gekommen war, hat man christlicherseits mit den in mittelalterliche Ghetti eingepferchten Juden nicht mehr ernstlich diskutieren wollen, da doch an ihrer Ohnmacht übermächtig Gottes Strafexempel sichtbar sei. Im geistigen Raum des Mittelalters, der Scholastik, konnte es Juden und Christen — dem Daseinsverständnis jener Epoche entsprechend — nur daran gelegen sein, die eigene Religion ebenso zu rechtfertigen wie den Wahrheitsanspruch der anderen grundsätzlich nicht anzuerkennen. Und als dann in der Neuzeit die Voraussetzungen sich wandelten, da wurde die erste Diskussion bereits im Raume einer neuen Religion, der der Aufklärung, geführt."

Onze taak is nu drievoudig. Eerst zullen wij ons goed moeten door-dringen van de beteekenis dezer verbijsterende constateering, dat Joden en Christenen negentien eeuwen naast elkaar en met elkaar door de wereld gegaan zijn zonder werkelijke gedachtenwisseling over dat, wat hen als Christenen en Joden verbindt en van elkaar scheidt. Dan zullen wij na moeten gaan, wat voor gesprek Schoeps in de laatste hoofdstukken van zijn boek als wenschelijk en mogelijk, ja als reeds begonnen, om-schrijft, en waarom wij daarin niet met hem kunnen meegaan. Ten slotte zullen wij ons moeten afvragen, welk soort van gesprek dan wel niet

¹⁾ Spatieëring hier en verder in dit citaat van Schoeps zelf.

slechts wenschelijk, maar noodzakelijk moet worden geacht, onder welke voorwaarden het tot stand kan komen en waartoe het zal moeten leiden. Bij dat alles zullen wij de uiterste soberheid moeten betrachten, want een gesprek, dat meer dan negentien eeuwen op zich heeft laten wachten, overschrijdt reeds in een eerste, vaag aanduidende heenwijzing al te gemakkelijk de grenzen van een tijdschriftartikel.

* * *

Er is geen werkelijk gesprek geweest, al de eeuwen door, tusschen aanhangers van Jodendom en Christendom. En dat, terwijl zij in dienst stonden van denzelfden God, die zich geopenbaard heeft als de God van Abraham, Izaak en Jacob, die Israël uitgeleid heeft uit Egypte, die tot Mozes heeft gesproken en door de profeten. Terwijl zij voor de kennis van Zijn wil en wet zich beriepen op denzelfden Bijbel, hun handelen wilden afleiden uit dezelfde beginselen, daarin neergelegd. Terwijl — wij zien het immers in de Handelingen met volkomen duidelijkheid voor ons, — de Kerk, tot zelfs in de vormen der verkondiging toe, aansluit aan het werk der Synagoge, en hun toekomstverwachting is gericht op dezelfde Koningsheerschappij, waar God is alles in allen.

Schoeps wijst ons in het gegeven citaat nu enkele van de redenen aan, waarom dat gesprek desondanks niet tot stand kwam, al noemt hij hier nog niet den diepsten grond, waarover ik straks zal moeten spreken. Maar hij herinnert er aan, dat de Synagoge aanvankelijk zich heeft willen afsluiten. Was het, omdat zij toen reeds intuïtief zich voelde aangetrokken tot den raad, in de 19e eeuw door Hermann Cohen aan Joodsche jongelieden gegeven: niet te zien naar den persoon van dien Jezus, „de meest gecompliceerde figuur van mythologie en legende”? Zeker is het, dat zij heel langen tijd dien Jezus niet onbevooroordeeld heeft kunnen zien en aan haar aanhangers heeft kunnen toonen. „Die apokryphe — oft aufgelegte und in den niederen Volksschichten sehr verbreitete, viel am Weinachtsabend gelesene — Schmähsschrift Toledoth Jeschu mit ihrem beissenden und stechenden Spott über das Christentum und seinen Gründer” — zoo zegt Schoeps op p. 89 — „ist eine wichtige Quelle, wenn man die wirkliche Stimmung der unterdrückten Judenmassen erkunden will”.

Dat „onderdrückte” voor Judenmassen toont echter aan, dat hij dan reeds de tweede periode op het oog heeft, als het Christendom tot de macht gekomen is. En dan staan we voor het aandeel, dat de Kerk zichzelf moet toerekenen in het niet tot stand komen van het gesprek. Maar al te veel heeft zij in onverstoorbare zelfverzekerdheid zich beroepen op het woord van Matth. 27 vers 25: „En al het volk antwoordende, zeide: Zijn bloed kome over ons en over onze kinderen”. Al te weinig heeft zij zich laten leiden door het woord van dien Paulus, zelf uit de Synagoge voortgekomen, die haar taak tegenover zijn volk aldus heeft omschreven: „opdat zij ook door uwe barmhartigheid zouden barmhartigheid verkrijgen”. Inderdaad in de eeuwen der bloedige Jodenvervolgingen, soms aangemoedigd, nooit met kracht bestreden door de Kerk, was elk eerlijk en open gesprek uitgesloten. Zooals elk zich waarlijk openstellen voor de verkondiging van het Evangelie onmogelijk was voor den Jood, voor wien dit immers beteekende het lafste verraad, het overloopen naar den machtigen onderdrukker en pijniger van allen, die hem na stonden, naar

hen, die hem het eenige wilden ontrooven, dat hem sterkte kon geven in allen nood: de kennis van den eenigen en waren God.

Inderdaad, in de aldus geschapen sfeer van vijandschap was geen gelegenheid om rustig en eerlijk te onderzoeken, wat er waar is van die verwijten van den Joodsch-geloovige, dat het Christendom is Driegodendom in zijn Godsleer, opheffing van de transcendentie Gods in de Incarnatie, ontheiliging van God door de leer van het Zoonschap. Het zijn waarlijk niet specifiek Joodsche bezwaren, uit onwil alleen geboren; er kunnen heel ernstige en eerlijke moeilijkheden in liggen, zooals ten overvloede kan blijken uit het feit, dat men juist dezelfde bezwaren in onzen tijd zoo heel dikwijls uit den mond van moderne menschen hoort, die niets met het Jodendom verbindt. Heeft de Kerk het dus in de verkondiging van haar bedoeling maar al te veel aan duidelijkheid doen ontbreken, zoodat zij mede schuldig staat aan heel veel misverstand, ernstiger nog is haar aandeel in het tot stand komen van het caricaturale beeld, dat zij van den Farizeër maakte. Nog altijd geeft de Christenheid den indruk, dat zij geen notitie wil nemen van dien schriftgeleerde, die „verstandiglijk antwoordde” en van wien Jezus verklaart, dat hij niet verre is van het Koninkrijk Gods (Marc. 12, 34) en dat zij het verhaal van Luc. 18 over tollenaar en Farizeër zoo meent te moeten opvatten, dat zij moet leeren bidden: „o God, ik dank U, dat ik niet ben gelijk deze Farizeër”. Zeker is het althans, dat van Joodsch-geloovigen kant telkens en telkens gezegd is, dat de gangbare beschouwing van den Farizeër, en ook van de Wet en haar vervulling, niet rekening houdt met de realiteit, die er leeft in het hart van den gemiddelden Schriftgeleerde. Eerst in den allerjongsten tijd begint onder theologen aandacht te komen voor die klacht. Ik noem in dit verband de belangrijke geschriften van James Parkes, *Jesus, Paul and the Jews*, en *The Conflict between the Church and the Synagogue* en R. Travers Herford, *The Pharisees*. Beiden gaan eigenlijk zoover, dat zij vrijwel alle schuld van het ontbreken van contact op de Christelijke theologen leggen. Hoeveel belangrijks ik ook in hun werken heb gevonden, in dit opzicht gaan zij m.i. te ver, en kan ik hen niet volgen. Om meer dan één reden, maar ik behoef er hier maar één te noemen, waarvoor ik mij weer op Schoeps kan beroepen. Deze reden is, dat voor een theologisch gesprek — en daaraan denken wij hier immers voortdurend — aan weerskanten geschoolde *theologen* noodig zijn. Maar juist die — zoo betoogt hij in zijn boek *Jüdischer Glaube in dieser Zeit* — zijn er tot nu toe aan Joodsche zijde niet of nauwelijks geweest. Van daar, dat hij dit boek den ondertitel heeft gegeven *Prolegomena zur Grundlegung einer systematischen Theologie des Judentums*, omdat hij ontkent dat er een Theologie des Judentums reeds zou bestaan. Hij hoopt en verwacht, dat zij, mede door den druk van dezen tijd zal geboren worden. Zie ik het wel, dan is die verwachting gericht op wat men de „orthodoxe”, wetsgetrouwe Synagoge pleegt te noemen, niet op de kringen der Reform-Synagoge.

En hier kom ik nu voor het eerst op het punt, dat ik boven reeds op het oog had: het fundamenteele verschil tusschen een gesprek met het Jodendom en met de Synagoge. Men klaagt in de Kerk — en men verheugt zich veelal buiten de Kerk — over de seculariseering en daarmee gepaard gaande ontkerstening der wereld; slechts weinigen realiseeren zich, dat het analoge proces in de Jodenheid onvergelykelijk veel verder gevorderd

is dan in de „Christelijke” wereld. In de stukken, geschreven ter voorbereiding van de bespreking, in den afgelopen zomer te Weenen, door de International Committee for the Christian Approach to the Jews (sub-committee van den International Missionary Council) gehouden, komt de constatering voor, dat van de twee millioen „Joden”, die in de stad New-York wonen, nog ongeveer 50000 behooren tot de geregelde bezoekers van een „wetsgetrouwe” Synagoge. Naar Amerikaansche gedelegeerden te Oxford mij verzekerden is de invloed der liberale Synagoge althans in de Vereenigde Staten onvergelykelyk veel grooter. Maar ook als men daarmee ten volle rekent, zal men zich moeten realiseeren, dat de Synagoge nog slechts een uiterst klein deel der Jodenheid vertegenwoordigt. En dit is van overwegenden invloed ook op het theologische gesprek tusschen de Kerk en de (orthodoxe) Synagoge. Maar daarmee ben ik toe aan het tweede der boven genoemde punten.

* * *

Schoeps wensch — gelijk ik reeds zeide — beschouwd te worden als orthodox Joodsch theoloog. Als zoodanig wenschte hij een gesprek met Christelijke, in 't bijzonder met Protestantsche theologen. Laat ons zien op welke basis. In zijn Jüdisch-Christliches Religionsgespräch houdt hij zulk een gesprek niet alleen voor mogelijk, maar schetst het als tusschen Eugen Rosenstock en Franz Rosenzweig, tusschen Martin Buber en Karl Ludwig Schmidt zelfs reeds begonnen, en wel op dezen grondslag: „dass niemand aus den Weltvölkern anders zum Vater kommt als durch Jesus Christus” (p. 131). Hier wordt dus de persoon van Jezus Christus als Middelaar voor de niet-Joden aanvaard. Het is zonder nadere toelichting duidelyk, hoe ver die opvatting omtrent den persoon van Jezus Christus afwijkt van de boven genoemde in de Toledoth Jeschu. De bedoeling is een eerlyke en ver gaande toenadering.

Toch acht ik op deze basis een theologisch gesprek met Christentheologen onmogelyk; en het is mij uit zijn boek niet duidelyk geworden, hoe het komt dat Eugen Rosenstock en Karl Ludwig Schmidt dit niet aanstonds hebben ingezien en uitgesproken ¹⁾. Immers de onmiddellyke consequentie ervan is het stop-zetten van alle Jodenzending. Dat staat dan ook in alle duidelykheid bij Schoeps te lezen in een citaat van Rosenzweig, dat Schoeps klaarblykelyk onderschrijft: „Die Judenmission ist das Schiboleth, ob jemand das wahre Verhältnis begriffen hat. Es wird auch weiter Judentaufen geben, obwohl die Pfarrer es dem, der zu ihnen kommt, so schwer machen sollten, wie möglich, aber eine organisierte Judenmission darf es nicht geben” (p. 134) en in gelijken geest hebben een aantal rabbijnen zich uitgelaten ²⁾. Men wachte zich wel, op dien eisch, geprikkeld door het hooge zelfbewustzijn van een-uitzondering-te-vormen-in-de-wereld, te reageeren met iets van „Joodsche zelfoverschatting”. Zoo zal de niet-geloovige begrijpelykerwijs reageeren, en ook de geloovige, die zijn Bijbel niet nauwkeurig kent. Maar de theoloog moet daartegen opkomen; immers dogmatisch moet terecht het vraagstuk van de Jodenzending scherp onderscheiden worden van de Heiden-zending. Het volk

¹⁾ Dat lijkt mij trouwens ook het te kort van de overigens zoo belangrijke boeken van Parkes.

²⁾ Zie bijv. Rabbi S. S. Cohen, Int. Rev. of Missions, Oct. 1933.

der Joden vormt naar Gods bestel en naar ons gezegd wordt in Gods Woord nu eenmaal een uitzondering in de wereld. In het tweede stuk van het eerste deel van zijn Kirchliche Dogmatik ¹⁾ gaat Karl Barth zelfs zoover, het bestaan van het Joodsche volk als afzonderlijk volk te noemen als het „eenig-mogelijke natuurlijke bewijs voor Gods bestaan”. En Miskotte heeft, op grond van soortgelijke overwegingen, indertijd in Etheto ²⁾ met deze rabbijnen en met Hermann Cohen, dien ik reeds noemde, de vraag opgeworpen: „welk recht heeft de Christenheid, de Kerk, om onder de Joden zending te drijven? Wat kan men ter wereld bedoelen met de „bekeering” van den jood tot het Christendom, dat is zooveel te zeggen als: de afwijking van een lid der joodsche wereldkerk, van de oorspronkelijke gemeente naar de latere secte?”

Het antwoord daarop kan m.i. niet anders luiden, dan: Het recht, ja, den plicht tot Joden-zending ontleent de Kerk aan het uitdrukkelijk en ondubbelzinnig bevel van Hem, die haar als Kerk heeft samengeroepen en onderhoudt: Jezus Christus. Aan dit bevel zou zij ongehoorzaam worden door de zending onder Israëel prijs te geven. En daarom zou de theoloog, die deze voorwaarde voor een gesprek zou aannemen, daardoor ophouden een Christen-theoloog te zijn. A fortiori is geen gesprek op deze basis mogelijk tusschen de Synagoge en de Kerk, die daarmede haar Heer zou verloochenen. Natuurlijk is omgekeerd geen gesprek mogelijk op de basis, dat de Synagoge de geldigheid van die aanspraak zou erkennen, immers dat zou beteekenen als conditie voor een gesprek met haar den eisch te stellen, dat zij zou ophouden Synagoge te zijn.

Maar is daarmede dan niet elk gesprek tusschen Kerk en Synagoge, althans elk vruchtbaar gesprek, onmogelijk geworden? Ik meen van niet. Redenen daarvoor ontvouwt ik bij de bespreking van mijn laatste punt.

* *

De eenige weg, waarlangs een echt gesprek — dat iets essentieel anders is dan de twist-gesprekken, nu 19 eeuwen gevoerd, waarin men niet wilde luisteren naar den ander, maar alleen zichzelf wilde hooren — mogelijk zou worden, is m.i. die, dat men begint zich te bezinnen op wat men in het geloof gemeen heeft. Dat is de overtuiging, dat het Oude Testament is een deel van Gods Woord, dat den mensch aanspreekt en gehoorzaamheid van hem vraagt. Een deel, niet het geheel. En de moeilijkheid ligt nu juist hierin, dat het andere deel voor de gesprek-partners in spe verschillend is: voor de Synagoge de Talmoed en de Joodsche traditie, voor de Kerk het Nieuwe Testament, de traditie der Kerk en achter en boven beiden Christus Jezus, het vleesch geworden Woord. M.a.w. men moet een gemeenschappelijke tekst samen trachten te lezen en samen te verstaan, terwijl een deel der vooronderstellingen, waarmede men aan dit werk begint, fundamenteel verschillend zijn. Het is in theorie denkbaar, dat daardoor elk onderling begrip uitgesloten zal blijken; zooals het ook denkbaar is, dat de verschillende vooronderstellingen, waarvan men in de verschillende deelen der Una Sancta uitgaat, elk gemeenschappelijk verstaan van het Nieuwe Testament onmogelijk zouden maken. Maar vóór men die negatieve uitkomst mag aanvaarden, moet men het gesprek

¹⁾ p. 566 onderaan.

²⁾ Maart 1934, p. 200.

in allen ernst en allen deemoed, in het gebed tot denzelfden God, hebben beproefd.

Ziehier dus de voorwaarden, waarop m.i. alleen wezenlijk gesprek tusschen Kerk en Synagoge mogelijk is. De Kerk moet er zich de *f a c t o* veel sterker dan tot nu toe van doordringen — want in beginsel heeft zij dit altijd verkondigd — dat de God van het Oude Testament geen ander is dan de Vader van onzen Heer, Jezus Christus. Zij moet dus alle Marcionetische ketterij tot op het laatste wortel-vezeltje uitroeien uit haar hart en haar verstand. Zij moet verder van harte aanvaarden, dat de Synagoge bereid is eerlijk en naar beste krachten te zoeken naar het Woord Gods in Wet en Profeten, en dat er belangrijke waarheid kan liggen in haar lezing daarvan, ook al mag van de Synagoge niet verwacht worden, dat zij in Jezus Christus meer zou zien dan een superlatief: den grootste der profeten. Wie ontkent, dat zulk een gesprek voor de Kerk mogelijk is, heeft daarmee tevens uitgesproken, dat een *t h e o l o g i s c h* gesprek tusschen „rechtzinnige” en „vrijzinnige” Christenen onmogelijk is. Althans ik acht het wezen van wat ik met „vrijzinnig Christendom” bedoel juist door dien superlatief uitgedrukt, terwijl een groot deel van wat zich „vrijzinnig” of „modern” noemt door zijn humanisme en idealisme *v e r d e r* van de Kerk verwijderd is dan de Synagoge. En de Kerk *k a n* niet alleen zulk een gesprek beginnen, zij heeft daartoe de opdracht uit Rom. 11. Want dit hoofdstuk gaat uit van de gedachte, dat Israël zal blijven bestaan „totdat de volheid der heidenen zal ingegaan zijn”. De Kerk zal dus als zij haar roeping getrouw blijft en het voorbeeld van den grooten heidenapostel volgt, tegelijk individueel Joden-zending moeten beoefenen en collectief genomen het voortbestaan der Synagoge, als uit Gods wil en bestier voortvloeiende, moeten erkennen ¹⁾.

De Synagoge van haar zijde zal moeten afzien van haar eisch van staking der Joden-zending. Zij zal moeten begrijpen dat de Kerk, op hetzelfde oogenblik, waarop deze in een van haar gewichtigste deelen een strijd op leven en dood moet voeren tegen de niet-Ariër-paragraaf, dien men haar wil opdringen op grond van den eigen aard van den Noordschen mensch, dienzelfden eisch niet mag aanvaarden als hij tot haar komt op grond van den eigen aard van den Joodschen mensch, en zijn halve, kwart, achtste, of zestiende nakomelingen, of om welke andere bloedmenging zij overigens nog „Joden” heeten, terwijl zij iederen band met den God der vaderen en dus met de traditie der vaderen hebben verbroken. Anders gezegd, de Synagoge zal moeten vasthouden aan haar eigen leer — immers die van het Oude Testament — dat Geest meer is dan Bloed. Zij zal ronduit moeten erkennen, dat een Christen van Joodsche afkomst haar onvergelykelyk veel nader staat dan een Godloochenaar of een Baälsdienaar van dezelfde herkomst ²⁾. Gelijk immers omgekeerd de Kerk volmondig kan en moet erkennen, dat wie tracht te gehoorzamen aan dien God, die voortijds veelmaal en op velerlei wijze tot de vaderen gesproken heeft door de Profeten, haar ook in alle dwaling, waarin hij mocht vervallen, nog onvergelykelyk

¹⁾ Ik dank deze opmerking aan een gesprek over ons onderwerp met Dr K. E. H. Oppenheimer, theol. cand. te Groningen.

²⁾ Ik spreek hier natuurlijk alleen van de theologische gronden voor deze houding. Er zijn ook andere; daarvoor verwijs ik naar mijn Psychologie van het Anti-Semitisme.

veel nader blijft, dan de „autonome” mensch, laat staan hij, die bewust een afgod wil dienen ¹⁾).

In de tweede plaats zal de Synagoge — terecht van de Kerk vragende, dat deze niet buiten de Synagoge om zal vaststellen, wat de laatste bedoelt met „Vervulling der Wet” — op haar beurt bereid moeten zijn, haar oordeel over Christelijk geloof niet te vormen los van en zelfs in strijd met elke Christelijke geloofsbelijdenis. Wanneer zelfs een man als Schoeps nog aankomt met voor geen Christen-theoloog aanvaardbare beweringen als: de drieëenigheidsleer is onvereinigbaar met de eenheid Gods, of de incarnatie-leer is onvereinigbaar met de transcendentie Gods, moet hij, alvorens een theologisch gesprek hierover te beginnen, zich door Christen-theologen laten gezeggen, dat hij hun bedoeling heeft misverstaan.

Daarmede is nu reeds meer genoemd dan een voorwaarde voor het gesprek. Opruiming van misverstand is op breede schaal mogelijk, ook als de geloofs-positie aan weerszijden der scheidingslijn ongeschokt blijft. En die opruiming is er ver vandaan alleen maar een „theoretische” verbetering te brengen; juist in het huidige tijdsgewricht beteekent zij een existentieele beslissing van de eerste orde. Want zoo ergens en ooit in de wereld, dan beteekent in ons geval onbekendheid niet slechts onbemindheid, maar veelal haat. Is het nog noodig, dat nader te betoogen in een tijd, waarin de hand der demonen die waarheid met vlammend schrift schrijft op alle muren, alle krantenpagina's, alle propaganda-films? De Joodsche en de Christelijke geloovige weten zich één in de overtuiging, dat wij onzen naaste moeten liefhebben als onszelf, omdat God onze Schepper is (Lev. 19, 18); zij kunnen dien eisch niet vervullen, zonder eerlijk ernaar te streven elkaar te kennen, zooals zij werkelijk zijn.

Nog minder kunnen zij beraadslagen over den gemeenschappelijken strijd tegen de „Goden dezer eeuw”, die hen wordt opgedrongen. Zoowel de Kerk als de Synagoge hebben dit woord van Parkes als tot zich gericht te beschouwen en te bewaren in hun hart: „Both Judaism and Christianity stand with their backs to the wall in a world which when not indifferent to spiritual values is hostile to positive and absolutist conceptions of truth. In such a situation they should be allies rather than opponents.”

Inderdaad, willen Kerk en Synagoge niet blijven, with their backs to the wall, in een defensieve positie tegen de oppermachtige Goden van dezen tijd, willen zij overgaan tot het offensief, ter herovering van het geweldige terrein, dat voor beiden verloren ging, kan het zijn tot verovering der gansche aarde voor den dienst van Hem, dien beide erkennen: God den Vader, den Almachtige, Schepper van Hemel en Aarde, dan zullen zij metterdaad moeten toonen, dat het hen ernst is niet alleen met de betrachtning van het gemeenschappelijke gebod uit Leviticus, dat ik noemde — ons Christenen zoo gansch in 't bijzonder op 't hart gebonden door onzen

¹⁾ Misschien zal bij den lezer hier de bedenking rijzen, dat aldus wel het goed recht der Joden-zending wordt opgeëischt en gehandhaafd, maar in de praktijk allereerst aan zending onder de geseculariseerde, niet de wetsgetrouwe Joden wordt gedacht. Inderdaad meen ik, dat de Joden-zending om tal van redenen, niet alleen die van het ontzaglijk groot verschil in aantal, haar energie en aandacht allereerst op den geseculariseerden Jood moest richten. Maar dit onderwerp hoort niet in het kader van dit artikel en behoeft hier dus niet verder uitgewerkt te worden; voor een deel van de theologische argumentatie veroorloof ik mij te verwijzen naar de boven reeds genoemde beschouwingen van Karl Barth en Miskotte.

Heer. Maar bovendien zullen zij, juist in het theologisch gesprek, elkaar moeten verrijken met de vruchten der kennis, die de ijverige studie van Wet en Profeten hen heeft verschaft. Want er wachten ook nu nog, in den gemeenschappelijken moeder-bodem, het Oude Testament, geweldige schatten op ontginning. En de strijd tegen den Vorst dezer Wereld kan er slechts door versterkt worden, als die schatten in samenwerking worden ontgonnen, en de energie, daartoe noodig, niet in onderlinge twisten wordt verkwist.

Dien schat aldus te delven en te munten in een vorm, toegankelijk voor hen, die bereid zijn hem te ontvangen als lamp voor hun voet en licht voor hun pad, schijnt mij het hoofddoel te zijn, waarop een gesprek tusschen Synagoge en Kerk zich zou kunnen en moeten richten.

PH. KOHNSTAMM.

Het oude Testament en de Zending.¹⁾

Wie het opschrift boven dit artikel leest verwacht allicht een verhandeling over de zendingsgedachten in het O.T. of over de verhouding van universalisme en particularisme in het O.T. of iets van dien aard. Een dergelijk onderwerp zou in dit nummer, dat vrijwel geheel aan het O.T. en het Jodendom is gewijd, ook zeker niet misplaatst zijn, want het is van beteekenis zoowel voor de exegese en historia revelationis van het O.T. als voor de vergelijkende godsdienstgeschiedenis.

De relatie tusschen het O.T. en de Zending kan echter ook naar een andere zijde worden uitgewerkt, en dat is blijkbaar de bedoeling van de Redactie geweest, want ze vroeg mij „een practisch artikel” te schrijven over het onderwerp: „wat doen we in de zending met het O.T.?” waarbij dan vooral de vraag onder het oog zou moeten worden gezien of het waar is, wat een zendeling eens beweerde, „dat het O.T. de bekeerde heidenen zoo gemakkelijk weer in wetticisme doet vervallen”.

Het gaat dus niet over de zending in het O.T.²⁾, maar over het O.T. in de zending.

¹⁾ Beteekenis van de gebruikte afkortingen:

EMM = Evangelisches Missionsmagazin.

IRM = The International Review of Missions.

JMR = Jerusalem Meeting Report (= Report of the Jerusalem Meeting of the Intern. Miss. Council, 1928).

MW = The Moslem World.

(N)AMZ = (Neue) Allgemeine Missionszeitschrift.

TZM = Tijdschrift voor Zendingswetenschap, Mededeelingen.

ZM = Zeitschrift für Missionswissenschaft.

ZMR = Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft.

²⁾ Ik moge de lezers, die hierover meer willen weten, verwijzen naar: M. Löhr, „Der Missionsgedanke im A.T.”, Freiburg i.B., 1896; A. Bertholet, „Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden”, Freiburg i.B., 1896; P. Heinisch, „Die Idee der Heidenbekehrung im A.T.”, Münster, 1916; H. Gressmann, „Jüdische Mission in der Werdezeit des Christentums” ZMR, 1924, pp. 1 sqq; J. Richter, „Der Missionsgedanke im A.T.”, in zijn: „Evang. Missionskunde”, II², Leipzig 1927, pp. 7 sqq; E. Sellin, „Der Missionsgedanke im A.T.” NAMZ, 1925, pp. 33 sqq, 66 sqq; F. M. Th. Böhl, „Oud-Israëlen de Zending”, TZM, 1929, pp. 215 sqq; G. Simon, „Beiträge zur biblischen Begründung der Mission”, Bethel, 1935; H. Bavinck, De Zending in de H. Schrift, in „De Triomfen van het kruis”, door Dr. H. Beets en A. Mulders, „Inleiding tot de Missiewetenschap”, 's Hertogenbosch, 1937, p.p. 104 sq., 112.

Nu is de beantwoording van die vraag niet zoo eenvoudig. „Zending” omvat immers zoowel Roomschen als Protestanten, zoowel modernen als orthodoxen. En aangezien deze groepen zelf heel verschillend over het O.T. oordeelen, zal ook de plaats, die het O.T. in hun zendingsarbeid inneemt, een heel verschillende zijn. Neem b.v. de Roomschen. Het is bekend, hoe weinig dezen er voor voelen den bijbel in handen van „leeken” te geven. En al komt daarin, vooral in de laatste decennia, wel eenige kentering ten goede, dat geldt zeker niet „in partibus infidelium”. Kortgeleden schreef nog de Roomsche Hoogleraar Th. Ohm in een artikel over de „H. Schrift als zendingsmiddel”, dat in Roomsche missiekringen „die Zurückhaltung gegenüber dem A.T. fast allgemein ist” ¹⁾. P. Bouillet, missionaris in Korea, was zelfs van oordeel, dat de vertaling van het O.T. de kerk op het zendingsveld te gronde zou richten! ²⁾. Natuurlijk komt deze houding tegenover het O.T. bij de Roomschen niet voort uit minachting voor het O.T., dat zij geheel als Woord van God aanvaardden, maar uit vrees voor „ketterijen” bij de pas bekeerde christenen.

De afwijzende houding van vele Protestanten tegenover het O.T. komt uit geheel andere motieven voort. Ook al zullen er maar weinigen zijn, die den kreet: „Fort mit dem A.T.!” aanheffen, omdat ze het O.T. „ein Buch voll jüdischer Lügereien und Betrugereien” achten ³⁾, en van de „Skandalgeschichten des A.T.” niets willen weten, zooals bv. de Deutsche predikant Schneider ⁴⁾, de schriftcritiek, die het O.T. geheel of gedeeltelijk verwerpt als in tegenspraak met het N.T., en de „religions-geschichtliche” opvatting van Gunkel c.s., die in het O.T. niet meer zien dan een document van Israëlitische godsdienstgeschiedenis, worden in sommige zendingskringen toch wel verdedigd. En vooral heeft bij velen ingang gevonden de theorie, die door iemand als Heiler in verschillende zijner geschriften wordt gepropageerd, dat de godsdienstige literatuur der Hindoes voor hen dezelfde rol vervult als het O.T. voor de Joden ⁵⁾, en dat zij het O.T. dus eigenlijk niet noodig hebben. Gordon Milburn heeft reeds in 1903 een bloemlezing uit de Veda's en de Oepanisads samengesteld, die hij betitelde als „het Indische O.T.” ⁶⁾. Zoo sprak ook de Indische christen Tilak over de geschriften der Hindoe-heiligen als over „ons O.T.” ⁷⁾. En een andere christen-Indiër, Brahmandhav, ging nog verder door de Veda's niet alleen als een voorbereiding voor het N.T. te beschouwen, maar ook als een verklaring er van ⁸⁾. Geen wonder, dat sommige Chineesche christenen op de Zendings-

¹⁾ Th. Ohm, O.S.B. „Die Heilige Schrift als Missionsmittel”, ZM, 1937, pp. 88.

²⁾ ib., Anm. 13.

³⁾ cf. Kard. Faulhaber, „Judentum, Christentum, Germanentum”, München (1934), p. 7, 41, 49.

⁴⁾ cf. K. Hartenstein, „Das A.T. in der äusseren Mission”, in „Mission und Pfarramt”, 1934, 3/4, p. 68.

⁵⁾ „De voorbereidende Godsopenbaring in den Indischen godsdienst”, zegt Heiler (in „De Openbaring in de Godsdiensten van Br.-Indië en de Christusverkondiging”, Amsterdam 1931, p. 18 sq), „staat in een dergelijke verhouding tot de voltooide Godsopenbaring in Jezus Christus” als het O.T. tot het Nieuwe. „Jezus Christus ist die Erfüllung des Hinduismus”.

⁶⁾ ZM, 1937, p. 93.

⁷⁾ cf. Heiler, o.c. p. 38.

⁸⁾ ib.

conferentie te Jeruzalem in 1928 eenzelfde waardeering vroegen voor de geschriften van Confucius. En blijkens het rapport van L. J. Stuart is men hen daarin ook zeer ver tegemoet gekomen ¹⁾).

Het spreekt vanzelf, dat bij een dergelijke opvatting de beteekenis van het O.T. in de zending niet bijzonder groot wordt geacht. Zoo schreef b.v. de bekende Hoogleraar H. W. Schomerus aan Kessler: „Der Indier kümmert sich wenig um das A.T.; (aber) ich glaube, dass missionarisch (auch) wenig gewonnen ist, wenn er das A.T. erfasst und versteht, und dass das Streben der Missionare gar nicht darauf gerichtet sein darf” ²⁾. Blijkens zijn „*Missionswissenschaft*” ³⁾ acht Schomerus het O.T. ook „niet in derselben Weise Gottes Wort wie das N.T., weil sein Inhalt nicht Christus, der Fleisch gewordene Logos ist”; en even verder zegt hij dan: „Als ein Hilfsmittel den Weg zu Jesus zu zeigen, darf und muss der Missionar das A.T. in seiner missionarischen Verkündigung benutzen, darf es aber nicht zum eigentlichen Inhalt seiner Verkündigung machen”.

De tweede factor, waarmede rekening dient te worden gehouden bij de beantwoording van de vraag, wat we in de zending met het O.T. doen, is het object der zending. Op de Conferentie te Jeruzalem in 1928 maakte men dan ook i.z. „the teaching of the O.T.” terecht onderscheid tusschen het onderwijs aan Hindoes, Mohammedanen en Christenen. In het rapport over de „*Religious Education*” ⁴⁾ lezen we t.o.v. de Hindoes: „There was agreement that the study of parts at least of the O.T., especially of the Psalms and some of the Prophets, is of great value as a background for the study of the Gospels, but that in view of the limited time at disposal of teachers, the need for concentration on the N.T. especially on the Gospels is paramount. It is important that the O.T. should be taught in the light of the idea of a progressive revelation which finds its supreme expression in Jesus Christ”. T.o.v. de Mohammedanen: „It is desirable that the O.T. should be taught, especially those parts of it to which the teachings of the Koran are related”. En t.o.v. de Christenen: „The supreme need is that christian pupils should be brought to an understanding of the Gospel of Jesus Christ, and there should be the fullest possible study of both the N.T. and the O.T. with this end in view”.

In de Joden zending zal het O.T. vanzelfsprekend een vrij groote plaats innemen. Zoowel Joden als Christenen aanvaarden immers het O.T. als Gods Woord en de zending kan hier dus het „schriftbewijs” hanteeren. Christus zelf en de apostelen zijn ons daarin trouwens voorgaan.

¹⁾ „The Confucian literature can nobly supplement the O.T. in leading its students to Christ and helping them to interpret Him according to their racial genius”, zegt Stuart in „*Christianity and Confucianism*”, JMR, 1928, vol. I, p. 81.

In het jongste nr. van „*The Int. Rev. of Missions*” haalt J. Th. Addison met instemming een getuigenis aan uit het rapport van de conferentie te Edinburg in 1910, waarin het Christendom „the flower and fulfilment” van de Chineesche godsdiensten wordt genoemd („*The Changing Attitude toward non-Christian Religions*”, IRM, Jan. 1938, p. 118).

²⁾ Kessler, NAMZ, 1935, p. 139.

³⁾ H. W. Schomerus, „*Missionswissenschaft*”, Leipzig, 1935, p. 110.

⁴⁾ JMR, vol. II, p. 139.

Toch mag men nimmer uit het oog verliezen, dat er een κάλυμμα ligt op het hart der Joden, wanneer zij het O.T. lezen ¹⁾, waardoor het O.T. voor hen een geheel andere beteekenis heeft dan voor ons, die het O.T. zien in het licht van het N.T. Men zou zich dan ook zeer vergissen, wanneer men dacht, dat men de Joden alleen maar op de Messiaansche profetieën van het O.T. behoefde te wijzen, om hen te overtuigen, dat Jezus Christus de beloofde Messias is ²⁾. Afgezien van het feit, dat het geloof in Christus niet een quaeſtie is van verstandelijke deductie, leggen de Joden de meeste dier profetieën heel anders uit dan wij. Bovendien bepaalt het fundamenteel onderscheid tusschen het Jodendom en het Christendom ook de beteekenis, die aan den Messias wordt gehecht ³⁾, zoodat een beroep op het O.T. niet van zulk een invloed is als vele christenen wel denken.

In nog sterkere mate geldt dat voor de zending onder Mohammedanen. Wel komen in den Koran vele passages voor, die aan het O.T. zijn ontleend ⁴⁾, en zijn de Mohammedanen daardoor van huis uit vertrouwd met vele personen en zaken uit het O.T.; wel erkent Mohammed het O.T. zelfs als een door God geïnspireerd geschrift en verplicht hij de Mohammedanen zoowel aan het O.T. als aan het Nieuwe te gelooven ⁵⁾, en is er voor de zending onder een Islamietisch volk dus alle reden om zich op het O.T. te beroepen, maar in werkelijkheid is toch ook hier de situatie niet zoo gunstig als men op grond van deze feiten zou vermoeden. Want niet alleen leeft bij de Mohammedanen zeer sterk de gedachte, dat al de vroegere openbaringen Gods (en zoo ook Thora en Indjil, O. en N.T.) door de openbaring aan Mohammed (die het „zegel der profeten” wordt genoemd) eigenlijk overbodig zijn geworden, maar dat

¹⁾ cf. 2 Cor. 3 : 15.

²⁾ cf. Gust. H. Dalman, *Kurzgefasstes Handbuch der Mission unter Israel*, Berlin, 1893, p. 28 sq.

³⁾ Over de Joodsche Messiasbeschouwingen handelt uitvoerig J. v. Nes, *Het Jodendom*, Kampen, 1933, pp. 341 sqq. Hoe hoog vele Joden in onzen tijd Jezus ook mogen achten (Jos. Klausner, hoogleeraar aan de Hebreuwsche Universiteit te Jeruzalem, beschouwde Hem als „een leeraar van hooge zedelijkheid” en Martin Buber, één der meest gezaghebbende Joodsche geleerden van dezen tijd, eerde Hem zelfs als den „centralen Jood”, cf. „Der Heilige Weg”, Frankfurt a.M., 1920, pp. 40 sqq) als Messias willen zij Hem toch niet erkennen (ook al duiden zij Hem soms met den naam Christus aan, zoo bv. Fr. Rosenzweig, „Der Stern der Erlösung”, III², 1930, pp. 198 sqq). Men zie hierover Joh. de Le Roi, „Neujüdische Stimmen über Jesum Christum”, Leipzig, 1910; J. Rottenberg, „Joodsche stemmen over Christussen en het Christendom”, Rotterdam, 1932; en Jos Kastein, „Een Geschiedenis der Joden”, Arnhem, 1933, pp. 185 sqq.

⁴⁾ Men zie hierover o.a.: A. Geiger, „Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen”, Bonn, 1833; W. Rudolph, „Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum”, Stuttgart, 1922; O. Sidersky, „Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des Prophètes”, Paris 1933; Ch. C. Torrey, „The Jewish Foundation of Islam”, New York, 1933; B. Heller, „The Relation of the Agadda to Islamic Legends”, MW, 1934, pp. 281 sqq.

⁵⁾ cf. o.a. Sura 3 : 66, 78; 4 : 135, 161 sqq; 5 : 47 sqq; 40 : 72; 42 : 11 sqq.

zij zelfs onbetrouwbaar zijn door de vervalschingen der Joden en Christenen ¹⁾).

Veel meer dan een los aanknoopingspunt bieden de in den Koran voorkomende oudtestamentische gegevens dus niet ²⁾. In geen geval kunnen ze de fundamenteele kloof, door de Christus-prediking ontstaan, overbruggen.

De groote waarde van het O.T. voor de zending ligt dan ook op een geheel ander terrein. En deze waarde is zoo groot, dat zonder eenige restrictie van onmisbaarheid gesproken kan worden ³⁾.

Allereerst natuurlijk, omdat het O.T. evengoed als het N.T. Woord van God is, bedoeld voor de menschheid van alle tijden. Het is in dit verband opmerkenswaardig, dat óók op die zendingsterreinen, waar de zendelingen zelf op Schriftcritisch standpunt staan, inzonderheid t.o.v. het O.T., de inheemsche christenen toch (althans in den aanvang) het O.T. als Woord van God aanvaarden. De Schriftcritiek, die leiden kan tot een geheele of gedeeltelijke verwerping van het O.T., is een decadentie-verschijnsel.

Voorts komt de onmisbaarheid van het O.T. hierin uit, dat O. en N. T., ondanks de voortschrijding in de openbaring, toch een eenheid vormen. „Aliud ab illa”. heeft Tertullianus reeds gezegd, „sed non alienum; diversum, sed non contrarium” ⁴⁾. „In Vetere Testamento Novum latet” ⁵⁾. Jezus zelf getuigde eenmaal met het oog op het O.T.: „Onderzoek de Schriften; ... die zijn het die van Mij getuigen” ⁶⁾. Alleen de Christus, die in het O.T. beloofd is, de Christus der Schriften, is de ware Christus ⁷⁾. Het O.T. behoort bij het N.T. zooals de voorzin tot den nazin ⁸⁾. Geen

¹⁾ cf. Soera 2 : 73; 4 : 48; 5 : 16, 45 e.a. Zoo zou volgens de Mohammedanen bv. niet Izak, maar Ismaël door Abraham zijn geofferd (cf. Soera 37 : 98 sqq) en in Joh. 14 : 16 e.a. zouden de Christenen den door Jezus beloofden ΠΕΡΙΚΛΥΤΟΣ (= Ahmed = Mohammed) in παράκλητος hebben veranderd (cf. Soera 61 : 6).

²⁾ Bovendien bevat de Koran verschillende historische onjuistheden. Zoo wordt b.v. Maria, de moeder van Jezus, verward met Mirjam, de zuster van Mozes (Soera 3 : 30 sqq); Haman zou volgens Soera 28 : 5 een vizier van Farao zijn geweest; Soera 2 : 250 verward de geschiedenis van Gideon met die van Saul; Nimrod zou in de dagen van Abraham hebben geleefd (Soera 2 : 260); uit Soera 7 : 19 kan men opmaken, dat Mohammed den boom des levens hield voor den verboden paradijsboom; Soera 28 : 27 verward de geschiedenis van Mozes in Midian met die van Jacob bij Laban etc.

³⁾ Men zie daarover behalve het reeds genoemde artikel van Karl Hartenstein: E. Rigenbach, „Reformation, Bibel und Mission”, Bazel, 1917; W. Kessler, „Das A.T. in der Mission”, Hefte zur Missionskunde, Nr. 31, Herrnhut, 1935; id. NAMZ, 1935, pp. 128 sqq; W. Freytag, „Das A.T. und die junge Kirche”, NAMZ, 1936, pp. 300 sqq; E. Brunner, „Die Unentbehrlichkeit des A.T. für die missionisierende Kirche, 2. Aufl., Stuttgart, 1937.

⁴⁾ Tertullianus, adv. Marc. IV, 11. Men zie ook beneden de bespreking van de verhouding tusschen wet en evangelie.

⁵⁾ Augustinus, Qu. in Exod. 73.

⁶⁾ Joh. 5 : 39. Ik denk ook aan Luthers karakteristieke typeering van het O.T. in zijn „Vorrede zum A.T.”: „Hier wirst du die Krippe und Windeln finden, da Christus liegt”.

⁷⁾ Paulus predikte den Corinthiërs dan ook den Christus κατὰ τὰς γραφάς (1 Cor. 15 : 3, 4).

⁸⁾ cf. E. Brunner, o.c. p. 13: „Das A.T. verhält sich zum N.T. wie der Anfang eines Satzes zum Schluss des Satzes. Nur der ganze Satz, mit Anfang und Schluss, gibt einen Sinn”.

iota noch tittel van het O.T. gaat verloren; het wordt alles in Christus vervuld. Daarom kan het boek der vervulling het boek der belofte ook niet ontberen. „Kein Christus ohne das A.T.” ¹⁾. „Zonder het O.T.” zeide een negerchristen van de Goudkust, „zou de God van het N.T. voor ons een vreemde Europeesche God zijn” ²⁾. Het O.T., zegt Simon in één van zijn werken ³⁾, „ist die unentbehrliche feste Grundlage, auf der die neutestamentliche Missionspredigt ruht”.

Het zou ons te ver voeren, wanneer wij t.a.v. al de karakteristieke theologoumena van het O.T., uitvoerig zouden aangeven, welke betekenis zij hebben voor de practijk der zending (zoowel in haar confrontatie met de pseudo-religie der inheemschen, als in het onderricht aan de zendingsgemeenten) en voor den geestelijken opbouw der zelfstandige inheemsche kerken op het zendingsveld.

Bij wijze van voorbeeld wil ik hier echter een drietal hoofdgedachten iets nader uitwerken.

Allereerst betreffende de verhouding: God, wereld en mensch.

Zeker niet minder dan het Nieuwe levert het O.T. ons de gegevens, die wij noodig hebben om aan volken, die door dynamisme of pantheïsme het geloof in een persoonlijken, transcendenten God verloren hebben, het Evangelie van den eenen, waarachtigen God te prediken.

Met het: „Hoor Israël, de Heere onze God is een éénig Heere” ⁴⁾, plaatst het O.T. zoowel de exclusieve openbaring als het exclusieve monotheïsme tegenover alle gnostisch subjectivisme en syncretistisch polytheïsme ⁵⁾. En reeds met de eerste woorden: „In den beginne schiep God den hemel en de aarde”, stelt het O.T. zich tegenover alle heidendom, dat wereld en menschheid verklaren wil door evolutie of emanatie uit een laatste oerprincipe, en tegelijk tegenover het schema van „zijn” en „niet-zijn”, dat wij in allerlei schakeeringen in het Oosten kunnen aantreffen. Het O.T. biedt een doorlopende weerlegging van de pseudo-religieuze gedachte, dat God alleen bestaat en de wereld slechts schijn is, of dat de wereld of de mensch met God identiek zouden zijn. God is de absolute Souverein, Creator et Dominus. Hij woont in den hemel en zijn schepsel is op de aarde. Nochtans wil Hij ook onze Vader zijn. God is de Heilige en Verhevene, te rein van oogen, dan dat Hij het kwade zou zien ⁶⁾, een „God van verre”, tot Wien de mensch niet „auf dem

¹⁾ Cf. K. Heim, „Die Christusoffenbarung im A.T.” in „Wort und Tat”, Sept. 1934.

²⁾ Freytag, „Das A.T. und die junge Kirche,” p. 301.

³⁾ „Der Islam und die christliche Verkündigung”, Gütersloh, 1920, p. 103.

⁴⁾ Deut. 6 : 4.

⁵⁾ Men leze over de fundamenteele tegenstelling tusschen de naturalistische religies der zelfverwerkelijking en de profetische religies der goddelijke openbaring de inaugureele oratie van Prof. Kraemer, „De Wortelen van het Syncretisme,” 's-Gravenhage, 1937, inzonderheid, pp. 18 sqq.

⁶⁾ Hab. 1 : 13. Men stelle daartegenover de zwoele sfeer, waarin de heidensche goden worden gedacht te verkeer. Toch zou men zich vergissen, wanneer men dacht, dat de heiligheid en vlekkeloosheid van God en van Jezus den heidenschen Indiër zou imponeren. „Dat is juist de grootheid bv. van Krisna”, zegt hij, „dat hij niet zooals Jezus gebonden is aan het onderscheid tusschen goed en kwaad, maar daarboven verheven is.”

gradlinigen Wege des Aufsteigs" naderen kan ¹⁾; nochtans roept Hij den mensch tot gemeenschap met Hem, en richt Hij met hem het verbond der genade op.

Dat zijn gedachten, die het heidendom in het geheel niet kent of waarvan het slechts vage en verwarde voorstellingen heeft, terwijl het O.T., ja juist het O.T., hierover het heldere licht der openbaring Gods doet schijnen.

Wie zal ooit zeggen welk een bevrijding het voor den heiden beteekent, wanneer het O.T. hem den Eénen, levenden God openbaart, ²⁾ voor Wien alle afgoden, geesten en machten niets zijn, en Die tot hem zegt: „Vrees niet, Ik ben uw God!”.

In de tweede plaats iets over de beteekenis van het oudtestamentische zondebegrip voor den zendingsarbeid.

Wie ooit de verhandeling van Dr. Adriani over „Het Christianiseeren eener taal” ³⁾ met aandacht gelezen heeft, zal ongetwijfeld onder den indruk gekomen zijn van de moeilijkheid om voor bepaalde uitdrukkingen in de inheemsche taal adaequate woorden te vinden.

Inzonderheid geldt dat voor begrippen als zonde en genade.

De Javanen bv. kennen wel verschillende woorden voor „zonde”, maar deze hebben van huis uit een geheel anderen gedachteninhoud en wekken bij hen dus ook geheel andere associaties dan die wij bedoelen met ons woord zonde.

Het woord „kaloepoetan” bv., dat dikwijls voor zonde wordt gebruikt, is een oorspronkelijk Indonesisch woord, dat eigenlijk missen of falen beteekent (evenals het Grieksche ἀμαρτάνειν). De mensch is van nature wel goed, maar hij „zondigt” (d.w.z. hij overtreedt de adat, hij vergrijpt zich aan de overgeleverde zede der gemeenschap) uit zwakheid of onkunde, en heeft daardoor de geesten vertoornd of schadelijke krachten losgemaakt, die door offers moeten worden „verzoend” of in hun kosmisch evenwicht door magische machtsmiddelen weer moeten worden hersteld. Zonde is vrees. En tegenover de zonde staat niet de genade, maar magische concentratie of voorzichtigheid.

Een ander woord, dat veel wordt gebruikt, „dosa”, is van Indischen oorsprong, en daarom erfelijk belast met de idee van karma en samsara, ook al voelt de Javaan dat niet altijd zoo bewust. Zonde is noodlot; een noodzakelijke schakel in den keten van oorzaak en gevolg; het gebonden zijn in den eeuwigen kringloop van geboren worden en sterven. De zonde staat niet in betrekking tot God; de vergelding volgt zuiver automatisch in het volgende bestaan, en niet doordat God met Zijn oordeel ingrijpt. Tegenover zonde staat niet genade, maar ascese, wereldverzaking, zelfbevrijding.

¹⁾ cf. M. Schlunk, „Die Botschaft des Christentums” in „Von den Höhen des Ölberges”, Berlin, 1928, p. 93.

²⁾ Men zie daarover bv. eens Fr. Wieter, „Das Ringen des Evangeliums um die Seele Chinas”, Gütersloh, 1933, pp. 77 sqq, 165 sqq, 175 sqq; en (voor de „primitieven”), Freytag, o.c. p. 308 sq.

³⁾ Opgenomen in zijn „Verzamelde Geschriften”, II, pp. 112 sqq.

Minder vaak wordt het woord „ma'siat" gebezigd, een leenwoord uit het Arabisch, waarin de gedachte van ongehoorzaamheid en van wetsovertreding ligt besloten, maar dan in den strikt wettischen zin van het woord. De zonde kan door een tegenpraestatie weer worden geboet, waardoor de schuld is vereffend. Zoo is het bv. te verklaren, dat het inde-gevangenis-gezetten-hebben voor den Javaan geen schande is. Hij heeft immers daar voor zijn zonde geboet en is dus weer geheel quitte! Van schuldgevoel of berouw is in een dergelijk geval weinig of geen sprake.

Daartegenover leert het O.T. den Javanen, dat zonde is: afval van God, ongehoorzaamheid en rebellie tegen God. Ik denk bv. aan Gen. 3 en aan de klacht van David: „Tegen U, U alleen heb ik gezondigd en gedaan wat kwaad is Uwe oogen" ¹⁾. Er is een gemeenschap van schuld door de zonde. In Adam hebben wij allen gezondigd. „Ik ben in ongerechtigheid geboren, en in zonde heeft mijne moeder mij ontvangen" ²⁾. „Wee mij, want ik verga, dewijl ik een man van onreine lippen ben, en ik woon in het midden eens volks, dat onrein van lippen is; want mijne oogen hebben den Koning, den Heere der heirscharen gezien" ³⁾.

Deze klanken kent het heidendom niet, maar het onderricht in het O.T., ja juist in het O.T., dat niet alleen den oorsprong, het wezen en de verbreiding der zonde openbaart, maar ook in tallooze verhalen den mensch voor het concrete feit der zonde plaatst, kan de heidenen en onze christenen door de werking van Gods Geest brengen tot een steeds meer verdiept persoonlijk zondebesef.

Tenslotte nog iets over de beteekenis van het O.T. voor het verstaan van de rechte verhouding tusschen Wet en Evangelie.

Men heeft altijd weer als bezwaar tegen het O.T. ingebracht, dat het de pasbekeerde heidenen op den dwaalweg van het wetticisme zou leiden.

Nu valt het inderdaad niet te ontkennen, dat het leven van de christenen uit de heidenen in den regel een sterken wettischen inslag vertoont ⁴⁾. Zij zouden het liefst van den zendeling een casuïstisch uitgewerkt christelijk wetboek ontvangen.

Het is echter een feit, dat dit wetticisme evengoed optreedt op die zendingsterreinen, waar men van het O.T. niet veel weten wil ⁵⁾, ja men vindt het vrijwel overal; in de oude christelijke kerk evengoed als in die van heden; op het zendingsveld, maar ook in het vaderland ⁶⁾.

Dat wijst er wel op, dat dit wetticisme niet een gevolg is van het feit, dat den heidenen ook het

¹⁾ Ps. 51 : 6.

²⁾ Ps. 51 : 7.

³⁾ Jes. 6 : 5.

⁴⁾ Men zie daarover M. Klamroth, „Der Heide und das Evangelium AMZ, 1912, pp. 289 sqq; R. Wegner, „Das Gesetz in der missionarischen Verkündigung", EMM, 1917, pp. 6 sqq, 374 sqq, 512 sqq; A. Schlatter, „Das Gesetz und das Evangelium in der Heidenpredigt und in der Christengemeinde", AMZ, 1918, pp. 129 sqq; M. Schlunk, „Gesetz und Evangelium in der Praxis der Heidenmission", AMZ, 1918, pp. 153 sqq.

⁵⁾ cf. Freytag, o.c. p. 312.

⁶⁾ Reeds Zinzendorf waarschuwde de zendelingen der Broedergemeente dat ze van de Mooren niet meer moesten verwachten dan van de Herrnhutters!

O. T. wordt gepredikt, maar dat het wetticisme hen (en den mensch überhaupt) in het bloed zit ¹⁾. „Gezetzlichkeit”, zegt Freytag, „ruht letzten Endes auf dem heidnischen Verständnis der Religion als Leistung.” Het is één van de voornaamste kenmerken van de pseudo-religie, dat de mensch zichzelf verlossen wil. Hij acht zich van nature goed en in staat door het beoefenen van de deugd en het houden der wet een volmaakt mensch te worden. Gium-Lu, edel mensch, noemen de Chineezzen dit ideaal van hun perfectionistisch streven ²⁾.

Dit gevaar van het wetticisme nu, dat altijd weer de christelijke kerk, ook op het zendingsveld, bedreigt, behoeft m.i. door het O.T. niet in de hand te worden gewerkt, wanneer het O. T. maar onlosmakelijk met het Evangelie, met het N.T., verbonden wordt ³⁾; wanneer het maar gezien wordt als deel van de openbaring van den raad Gods ter verlossing der menschheid uit genade in Christus.

De zending mag het O.T. niet brengen als een soort geheimleer, waarin de geschiedenis louter symboliek of gelijkenis is; noch als een aaneenschakeling van losse verhalen van menschen, die door hun deugden of gebreken ons tot een voorbeeld worden gesteld, waarbij God alleen ingrijpt om te beloonen of te straffen; maar als de geschiedenis van het verbond der genade, dat Jahve met Zijn volk heeft opgericht; als het boek dat niet verkondigt de deugden der menschen, maar de deugden Desgenen, Die uit de duisternis roept tot Zijn wonderbaar licht, en Die de geschiedenis der zondige menschheid door Zijn verlossende genade in Christus herschept tot de heilshistorie van het Koninkrijk Gods, een historie, die niet cyclisch verloopt in een eeuwigen kringloop van werelden, maar lineair zich haast naar het einddoel, dat God voor de civitas Dei gesteld heeft: geen nirwana, waarin wereld en menschheid tot een eeuwig niets worden uitgebluscht, maar een nieuwe hemel en een nieuwe aarde, waarin de schepping tot haar hoogste ontplooiing komt en God alles zal zijn en in allen.

Zoo krijgt ook de Wet haar plaats in verband met het Evangelie. De Wet bedoelt niet een herstel van het foedus operum, maar stelt zich in dienst van het foedus gratiae; zij voedt op tot het Evangelie der genade, omdat zij de onmogelijkheid demonstreert van het voldoen aan de eischen der wet. „Zoo Gij, Heere, de ongerechtigheden gadeslaat, Heere! wie zal bestaan? Maar bij U is vergeving, opdat Gij gevreesd wordt” ⁴⁾.

Daarom wordt de Wet in het N.T. ook niet afgeschaft. „De wet is

¹⁾ „Dass der heidnische Mensch”, zegt K. Hartenstein (o.c. p. 77) „das Evangelium weithin als Nova Lex missversteht, (kommt) nicht weil wir zu viel Gesetz predigen, sondern weil er zu viel Gesetz in sich trägt.” Wetticisme is niet resultaat van het onderricht in het O.T., maar „unüberwundenes Heidentum” (Kessler).

²⁾ Men kan deze volmaaktheid ook bereiken door een recht inzicht te verkrijgen in het wezen der dingen, door ascese of door mysticisme. Ik denk bv. aan den „insanu'l kamil” der Mohammedaansche mystiek, den „volmaakten mensch”, die tot de eenheid met het hoogste wezen is opgeklommen, den „manoesa sadjati” der Javanen. Men zie daarover o.a. J. H. Bavink, „Christus en de Mystiek van het Oosten”, Kampen, 1934, pp. 140 sqq.

³⁾ Evengoed als het N.T. er ons echter voor bewaart het O.T. wettisch te verklaren, behoeft het O.T. ons, dat wij het N.T. niet op Grieksche wijze idealistisch of mystisch zouden verstaan!

⁴⁾ Ps. 130 : 3 sq.

heilig en rechtvaardig en goed" ¹⁾. Door de wet is ook nu nog de kennis der zonde ²⁾ en zij is de „tuchtmeester tot Christus" ³⁾. Maar zij is bovendien voor den christen regel en richtsnoer voor zijn leven der dankbaarheid. Zoowel onder het Oude als onder het Nieuwe Verbond ⁴⁾. Als Paulus dan ook zegt, dat wij zijn vrijgemaakt van de wet ⁵⁾, predikt hij daarmee geen libertinisme of antilegalisme, maar bedoelt hij, dat de christen niet meer kent de harde wet der dienstbaarheid, doch dat hij zich vrijwillig en met vreugde bindt aan de wet Gods voor zijn leven der heiligmaking naar den eisch des Verbonds ⁶⁾. Zoo bezien is er van een antithese tusschen wet en evangelie op bijbelsch standpunt niet de minste sprake. De God des Verbonds, Die ons in het Evangelie Zijn genade schenkt, is geen andere God, dan Die, naar datzelfde Verbond, in Zijn wet ⁷⁾ ons Zijn wil openbaart ⁸⁾.

Die beteekenis heeft de wet ook voor de inheemsche kerk op het zendingsveld. De wet is ook voor haar „der Gehorsamsruf des Herrn an das Volk des Eigentums" ⁹⁾. De Decaloog roept de pasbekeerde christenen dagelijks toe, dat God hen uit Egypte, uit het diensthuis van het heidendom, heeft uitgeleid en vormt het bolwerk tegen de oerzonden van het heidendom. Zij wekt, evenals heel het O.T., op tot den strijd tegen polytheïsme en onzedelijkheid, tegen afgodendienst en syncretisme. Schijnbaar alleen negatief (geen offers aan de geesten, geen magische practijken etc.), maar tegelijk daarmee ook positief. Want de strijd tegen den ouden mensch beteekent tegelijk de opstanding van den nieuwen mensch.

Zoo openbaren zich op het zendingsveld door de handhaving der wet de „Lebenskräfte des Evangeliums" ¹⁰⁾ en zien wij voor oogen in het leven der heidenchristenen, die zich richten naar Gods gebod, de „Gemeindeaufbau aus dem Evangelium" ¹¹⁾.

Het O.T. vormt daarbij geen belemmering, maar is integendeel een betrouwbare παιδαγωγός εἰς Χριστόν ¹²⁾, die de jonge christenen met vaste hand voert door de gevaren van het hen steeds weer bedreigende heidendom, omdat het heenwijst naar Hem, Die zondaren uit genade zalig maakt.

H. BERGEMA.

¹⁾ Rom. 7: 12. ²⁾ Rom. 7: 7. ³⁾ Gal. 3: 24.

⁴⁾ Men stelle bv. eens naast elkaar Ps. 119: „Hoe lief heb ik Uw wet, ze is mijn vermaking den ganschen dag", en Rom. 7: 22: „Want ik heb een vermaak in de wet Gods naar den inwendigen mensch".

⁵⁾ Rom. 7: 6. Zie ook Gal. 4: 4; 5: 18.

⁶⁾ „Der Sohn, der uns durch die Wahrheit frei macht," zegt Schlatter, (o.c. p. 131) „macht unsere Handhabung des Gesetzes frei und unsere Freiheit vom Gesetz gesetzestreu."

⁷⁾ De wet des geestes (Rom. 8: 2), de wet van Christus (1 Cor. 9: 21; Gal. 6: 2)! Men lette ook op Paulus' uitspraak in 1 Cor. 14: 34: καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει De wil Gods in het O.T. is dezelfde als die in het N.T.!

⁸⁾ Men zie hierover behalve de boven reeds genoemde litteratuur o.a. Bavinck „Geref. Dogm. III", pp. 118 sqq, 138 sqq, 230 sqq, IV², pp. 491 sqq. en G. Brillenburg Wurth, „De Christelijke Vrijheid", Kampen, 1934, pp. 46 sqq.

⁹⁾ Hartenstein, o.c. p. 76.

¹⁰⁾ Zoo luidt de titel van het bekende werk van Joh. Warneck, waarin hij de wording der Batakkerk beschrijft.

¹¹⁾ Een dergelijk werk van Bruno Gutman over de christenen uit de Dschagganegers.

¹²⁾ Gal. 3: 24.

Kroniek.

Weer ligt, in onze herinnering der afgelopen maanden, het Reorganisatie-Rapport der Ned. Herv. kerk bovenop. De Commissie, die de buitengewone Synode van advies moest dienen, adviseerde in meerderheid afwijzend, vooral omdat h.i. „geen werkelijk accoord tusschen Kerkopbouw en Kerkherstel is bereikt, en dientengevolge invoering en toepassing ervan tot strijd zal voeren over de reeds in het Accoord toegegeven dubieuze punten”. De dezer dagen verschenen Handelingen der Buitengewone Synode-vergadering ¹⁾ geven ons het relaas van de 12—14 Januari op zo waardige wijze gevoerde besprekingen, die ten slotte tot de wankel overwinning 10—9 ten gunste van het Rapport hebben geleid; daardoor kan nu het oordeel van de kerk, nl. van de Provinciale Kerkbesturen worden gehoord. Natuurlijk heeft deze beslissing weer veel pennen en monden in beweging gezet; toch lijkt het goed dat een zo belangrijke zaak niet alleen door bestuursinstanties wordt uitgemaakt. Wanneer de leiders vermijden aan het Rapport een uitleg te geven die, naar zij naar alle zekerheid kunnen verwachten, door de andere voorstemmers niet wordt gedeeld; wanneer de besprekingen in de sfeer van verantwoordelijkheid en geloof blijven — dan moet de Meimaand met vertrouwen kunnen worden afgewacht. En men zou wenschen, dat de tegenstanders van het Rapport met een even uitgewerkt voorstel tot vernieuwing der kerk zouden komen; nu blijft veel critiek wat negatief of algemeen.

Merkwaardig is dat dezer maanden ook de Engelse kerk een rapport publiceerd, dat nu wel niet direct Reorganisatie-rapport moet genoemd worden, maar dat toch ook geboren is uit de bezorgdheid over het huidige kerkelijke bestel. Dit is geen derde voorstel binnen 10 jaar, maar het eerste resultaat van een in 1922 ingestelde commissie! Het wordt zeer belangrijk geacht, en de publieke belangstelling heeft er zich van meester gemaakt, en verrassend groot zijn erdoor de verwachtingen ten aanzien van een samenwerking der kerken geworden. Het rapport is voor in èn uitwendig gebruik. Eensdeels wil het oriënteren in de verscheidenheid, die de Anglicaanse kerk bergt; daartoe hadden zowel de z.g. Anglo-katholieken, de evangelischen als de modernisten in de Commissie, die de laatste jaren onder voorzitterschap van Dr Temple werkte, zitting. Aan de andere kant worden de mogelijkheden van samenwerking met de non-conformistische kerken (waar het Rapport thans in studie is) onderzocht. Het „Handelsblad” vindt in de conclusies een algemene toenadering tot de katholieke traditie waar het om kerkorde en liturgie gaat, terwijl in dogmatische kwesties eerder in vrijzinnige richting wordt gezocht. — Doch het rapport zelf kwam mij nog niet in handen; het zou de moeite lonen te zien in hoeverre de beide landen en kerken van elkaar leren kunnen.

Van Engeland naar Duitsland is een kleine stap, zeker in de dagen dat het proces Niemöller in de Engelse pers even uitgebreid behandeld wordt als in de onze. Theologische betekenis mogen we aan dit proces hechten in zoverre van de uitspraak de toekomst van kerk en theologie voor een goed deel afhangt. Ondanks het feit, dat Niemöller zelf niet in de eerste plaats een geleerde is noch zonder meer een representant van het Duitse Protestantisme; men kent de verschillende stromingen in de

¹⁾ Uitgegeven bij N. V. Ned. Boek- en Steendrukkerij v/h. Smit, den Haag.

Evangelische Kirche. Maar toch, nu dit proces door Niemöller verloren werd, is het door de kerk van Duitschland, ja van de gehele wereld verloren. Hier spitst zich de strijd tussen de Duitse kerk en de opdringende wereldse machten toe, maar zeker niet zo als vele Engelsen en Hollanders die zich idealiseren, en ook zeker niet hier alléén. Volgens een bericht in de N.R.C. is het aantal Prot. theologische studenten te Berlijn gedaald van 769 in 1933 tot 172 in 1937, te Bonn van 184 in 1935 tot 32 in 1937. Zal het Positieve Christendom (Min. Kerrl: „De N.S.D.A.P. en de staat zijn voor positief Christendom zonder zich achter de een of andere confessie te plaatsen. Zij eisen vrijheid voor alle religieuze opvattingen voor zover deze het bestaan van den Staat niet in gevaar brengen en de morele gevoelens van het Germaanse ras niet kwetsen”) het winnen? Maar ook de R.K. kerk ziet haar aanhangers vermeerderen! Niet-Katholieken zal dit steeds een raadsel blijven; zoals het hun een raadsel is wanneer de Paus zijn waarschuwingen tegen de Duitse regering inzake haar kerkpolitiek horen laat, en in dezelfde maand toelaat dat Italiaanse aartsbisschoppen en andere geestelijken den Duce ten hoogste huldigen voor wat hij tot uitbreiding van het Christendom in Abessinië deed. Doch misschien is het raadsel maar erg eenvoudig.

Ondertussen zijn we uit ons land gedwaald vóór we daar alles bezochten, wat de twee laatste maanden brachten. In de Zuidelijke provincies kwamen enige vrij- en rechtzinnige predikanten samen ter bespreking van het richtingsprobleem; Ds M. C. van Wijhe betoogde, dat men in beide richtingen ging verstaan dat in de prediking centraal staat de Christus Gods, onze Heer; het cardinale feit is de Openbaring-in-Christus en het Geloof als kenvermogen dier openbaring. De nabespreking wees op geen principiële onenigheid, en men besloot in deze richting door te arbeiden. — Hemmen herbergde weer een liturgische conferentie, waar behalve Prof. van der Leeuw en andere Hollanders ook iemand uit den Berneuchener Kring sprak.

Een nieuw theologisch tijdschrift werd ons land rijk: Theologie en Praktijk, onder redactie van Dr H. de Vos, Dr R. Miedema, Prof. van Holk, Dr H. Faber e.a. Aan de voorrede ontleen wij: „Studie in de pastorie is nodig. Zij is mogelijk. Zij is wel moeilijk. Niet slechts door gebrek aan tijd en rust, maar ook door gebrek aan leiding. Deze leiding wil ons tijdschrift geven. Het wil aansporing en materiaal geven voor theologische studie in de praktijk en met het oog op de praktijk.” De eerste nummers van dit maandblad voldoen aan hoge eisen. Of het niet een zware concurrent zal blijken voor de reeds bestaande tijdschriften, nog niet zozeer wat betreft het aantal lezers als wat betreft dat der schrijvers? Maar aan de verbinding theologie en praktijk is zeker behoefte.

In deze maand bezoekt Prof. Bornhäuser het land, lezingen houdend aan de universiteiten.

Omgekeerd gaan Hollanders naar buiten: de Gereformeerde en de Hervormde kerk in Transvaal hebben samen een theologische faculteit te Pretoria gesticht, en daaraan benoemd Dr D. J. Keet, Dr E. P. Groewald en Dr J. H. Kritzingen, allen van de Vrije Universiteit.

Doch uit Indië komt het bericht, dat Dr M. C. Slotemaker de Bruine, die nog zo kort geleden het ambt als rector van de theologische school te Batavia aanvaardde, om persoonlijke redenen als zodanig ontslag heeft genomen.

14 Maart.

H. J. H.

Boekbespreking.

Dr W. Banning: „Wat dunkt u van de mens?" 1936. Van Loghum Slaterus, 215 blz.

Edmund Schlink: „Der Mensch in der Verkündigung der Kirche", 1936, Kaiser-Verlag, 331 S.

Emil Brunner: „Der Mensch im Widerspruch", 1937, Furche-Verlag, 572 S.

Dr G. van der Leeuw: „De primitieve mensch en de religie. Anthropologische studie", 1937, Wolters Uitg. Mij., 187 blz.

In deze verzamelspreking mag ik een viertal recente studies bijeenbrengen, die allen op het terrein der theologiese wetenschap, maar telkens met een ander uitgangspunt en doel, over den mens handelen.

Dat juist in de laatste tijd de anthropologie in het middelpunt der theologiese belangstelling staat, is zeker niet toevallig. Zowel de ontwikkeling der nieuwste theologie als de katastrofale omstandigheden, waaronder wij, mensen van vandaag, verkeren, doet ons de vraag naar eigen wezen, plaats, betekenis en bestemming stellen.

Voor al vanuit den nood des tijds werd Banning's boek geschreven. Dr Banning presenteert ons „een anthropologie van Christelijk humanisme in populair-wetenschappelijke vormen". Op heldere wijze plaatst de schrijver den mens eerst in zijn algemene verhoudingen (tot de natuur, de historie, de kultuur enz.), om daarna als bijzondere, nl. als grondverhouding, de mens in zijn religie te beschouwen. Deze vlote en boeiende uiteenzetting wordt afgesloten met een pleidooi voor positieve menswaardering tegenover de afbraak van sommige contemporaine, anti-humanistische bewegingen. Die menswaardering blijkt uit te gaan van den religieusen mens en daardoor blijft de schrijver meestal in de phaenomenologie steken. Dat behoeft op zichzelf natuurlijk helemaal geen verwijt te zijn. Maar waar dit boek als antwoord op de vraag naar de „wezenlijke nood van de tegenwoordige mensheid" wil klinken, kunnen wij niet tevreden zijn met een oplossing, die niet recht rekening houdt met Gods openbaring. Alleen zij stelt immers vraag en antwoord in het juiste licht. De inhoud van het „humanum" wordt niet zonder meer gekend uit 's mensen verhoudingen, maar allereerst uit Gods houding tegenover den mens. Daarom is voor de theologie iedere mensbeschouwing, die buiten de genade en het gericht van Gods Woord omgaat, ontoereikend. Misschien kan ik dat konkreter zo zeggen: de vraag „Wat dunkt u van de mens?" kan nooit haar laatste oplossing ontvangen zonder die andere vraag „Wat dunkt u van de Christus?" Dat dr Banning het hier toch „zonder" wil doen, blijft het bezwaar van zijn ernstige studie.

Reeds in den titel, die den mens in de kerkelijke verkondiging plaatst, verraadt Schlink een volkomen andere opzet. Hij stelde zijn probleem uit de situatie van den prediker op den kansel, die, als mens, aan andere mensen Gods Woord verkondigen moet. Daarmee werd de mens op drieërlei wijze gezien nl. volgens de uitspraken der verkondiging, als verkondiger en als hoorder der verkondiging (S. 18). Op een hoofdstuk, dat over de nieuwste anthropologiese opvattingen spreekt als „Voraussetzungen des Kirchenkampfes", volgt het eerste deel van het boek over het denken van den mens en zijn getroffen en doorbroken worden door de openbaring. Vooral de typering van drie gedachtenstructuren in het N.T. (de denkvormen van Paulus, Johannes en Jakobus) is opmerkelijk. Overigens biedt dit deel (oorspronkelijk „Habilitationsschrift"), een vrij zelfstandig geheel, dat geen eenheid werd met de rest van het boek, hoewel het probleem van het theologiese denken een overgang vormt naar de eigenlijke leer van den mens. Deze komt in het tweede gedeelte ter sprake, waarbij o.m. het probleem der theologia naturalis (S. 134—171) uitvoerig behandeld en aan de kant van Karl Barth opgelost wordt. Prakties-theologiese uitwerking geeft een derde deel onder den titel „Die Bemühung um den Menschen". Met een hoofdstuk over anthropologie als boete wordt geëindigd. De theologiese anthropologie, die Schlink in zijn werk aangeeft, onderscheidt zich belangrijk van den Oud-protestantsen locus „De homine". Zij is veel minder zelfstandig binnen het geheel der dogmatiek en veel meer Christologiesgebonden. Zij wordt begrensd door de uitspraken der Schrift, — waarmee ieder niet-theologiese (filosofiese) anthropologie wordt afgewezen, — door rechtvaardiging en wedergeboorte, door den God-mens Jezus Christus en door de wederopstanding. Zij is als bemoeienis om den mens zonder „aanknopingspunt" en „ergebnislos", als boete meer negatief dan positief. Ziedaar de voornaamste resultaten van Schlink's onderzoek. Ongetwijfeld: hiermee is slechts het begin van een nieuw theologies gesprek omtrent

den mens gemaakt, maar wij zijn Schlink buitengewoon verplicht voor deze geslaagde poging om aan de anthropologie opnieuw een plaats te geven in en vanuit de theologie.

Brunner's zeer omvangrijke studie heeft veel overeenkomst met die van Schlink. Alleen het uitgangspunt is anders. De vraag naar den mens stelt Br. niet slechts met theologies interesse, maar hij ziet haar bovenal als de plaats, waar het hartstochtelijk zoeken van den mens en de Godsboodschap van den bijbel elkaar ontmoeten en samenstoten. Naast het theologiese acht Brunner het anthropologiese gezichtspunt relevant. Vandaar zijn polemiek met K. Barth (het gehele boek door) en met Schlink (o.m. S. 546 ff.). De forse opzet der behandeling geeft een gemakkelijk schema. Na een inleiding, die de vraag naar den mens stelt en toelicht, zet het eerste hoofddeel de „Grundlagen” der anthropologie uiteen. Deze „Grundlagen” worden in het tweede hoofddeel breder ontvouwen. Hier komen uitvoerig des mensens verhoudingen ter sprake, die telkens de grondstructuur van de „Widerspruch” tussen oorspronkelijken en gevallen mens weergeven. Als grens wordt dan in de voleinding de opheffing van de „Widerspruch” aangewezen. Een aantal bijlagen verduideliken enkele praegnante punten. Wat de methode betreft: op zijn bekende wijze onderzoekt Brunner eerst de onjuiste meningen om daarna zijn christelik, resp. dialectiek standpunt te kunnen poneren. In de hoofdgedachten van zijn anthropologie handhaaft Br. de positie, die hij ook in „Natur und Gnade” heeft ingenomen. Reeds uit de vooronderstellingen blijkt, dat Brunner dichter bij de Oud-Protestantse mensbeschouwing staat, dan bij Schlink. Wel keert hij zich op verschillende punten bv. t.a.v. het Imago Dei en het peccatum originale scherp tegen de kerkleer. Als hij echter zegt, dat de mens niet alleen voor God verantwoordelijk is, maar ook een psychies en noëties wezen, een „hierarchisches Ganze” en dat de theologiese anthropologie rekening moet houden met de resultaten van andere wetenschappen (S. 57 f.), dan bevinden wij ons vlak bij de na-Reformatoriese opvatting en tegenover Schlink c.s., die Br. op zijn beurt ultra-Reformatories noemt. Door dit releveren van niet-theologiese waarden (hoe dan ook) krijgt het betoog een tweeslachtigheid, die ik als voornaamste bezwaar voel. Waarom weidt Br. er lang en breed over uit, dat de mens „das verantwortliche Wesen” is en dat ieder van zijn verantwoordelijkheid weet, wanneer deze toch enkel in Gods Woord gegrond en daaruit te verstaan is? Br. heeft gepoogd zijn waardering van den „natuurliken” mens te reduceren tot het minimum van een algemeen verantwoordelijkheidsgevoel. Daarmee is hij in zekeren zin aan zijn tegenstanders tegemoet gekomen. Om alle misverstand te vermijden zocht hij een zorgvuldige terminologie. Zijn betoog is dan ook van een merkwaardige voorzichtigheid in de formulering. Maar dit betekent zeker geen capitulatie, slechts een angstvallige vertaling van hetgeen hij tevoren leerde. Vooral uit de „Beilagen” blijkt, dat hij van het vroeger-geschrevene in principe niets terugneemt. Derhalve blijft de verhouding Brunner-Barth principiëel onveranderd, al verzwakt Br. m.i. door overgrote voorzichtigheid zijn eigen positie. Natuurlijk is het hier de plaats niet op de onderdelen in te gaan. Ik moge daarom mijn totale indruk van Br.'s werk besluiten met een woord van dank aan dezen groten theoloog, die tot het gesprek over de anthropologie inderdaad zeer veel heeft bijgedragen. Zijn boek vergt een lange adem, maar ik geloof dat een nauwkeurige vergelijking met Schlink's studie zeer lonende resultaten zal leveren voor een nieuwe waardering van de christelike leer aangaande den mens.

Van de dogmatiek brengt Prof. v. d. Leeuw ons terug tot de phaenomenologie. Met groot genoegen heb ik zijn levendige en scherpzinnige verhandeling van de „primitieve mentaliteit”, die hoofdzakelijk voortbouwt op de studies van Lévy Bruhl, gelezen. Aan buitengewone deskundigheid paart onze Groningse hoogleraar een verbazende breedte van gedachte en een gespannen stijl, zoveler kwaliteiten van dit werk. Daar prof. v. d. Leeuw ons het probleem der „primitieve mentaliteit” doet kennen als een der onhandige wijzen, waarop de mens van dezen tijd de vraag naar zichzelf stelt, behoeft het niet te verwonderen, dat het onderzoek, uit de godsdienst-historie ontspruitend, zich toespitst op de anthropologie om tenslotte tot in de theologie te reiken. Wat hierbij als karakteristiek der „primitieve mentaliteit” wordt gegeven is zeer belangrijk voor de phaenomenologie van den mens. Inderdaad: een opruiming, als v. d. Leeuw houdt onder gangbare misverstanden omtrent primitiviteit en wat daarmee samenhangt, blijkt wel uiterst noodzakelijk. Tenslotte vestig ik nog de aandacht op de uiteenzettingen over mythos, logos en geschiedenis, op hetgeen gezegd wordt over de drie menselijke levensmogelijkheden en op de laatste bladzijden, die de verhouding van theologie en anthropologie behandelen, waarbij de eerste als grens van de laatste gezien wordt.

W. E. d. H.

Dr J. Nat, „Hebreeuwsche Grammatica”. Prijs f 2,50 geb.
 Dezelfde, „Oefeningen bij de Hebreeuwsche Grammatica”. Prijs
 f 1.—. Leiden, E. J. Brill.
 Dr W. J. de Wilde, „Leviticus” (Tekst en Uitleg), Groningen, J. B.
 Wolters.
 Dr A. H. Edelkoort, „Nahum, Habbakuk, Zefanja” (Drie profeten
 voor onzen tijd). Ing. f 2.60, geb. f 3.25. A'dam, H. J. Paris.
 J. H. Kroeze, „Genesis Veertien” (Een exegetisch-historische studie).
 Hilversum, 1937, J. Schipper Jr.
 Martin Buber, „Königtum Gottes” I³ Leinen M. 9.50. Berlin,
 Schocken-Verlag.
 Abraham Heschel, „Die Prophetie”. Krakow, 1936.

Ter bespreking werden ons toegezonden een aantal boeken, betrekking hebbende op het Oude Testament. Wij wandelen er ongeveer het heele O.T.sche terrein mee door.

Dat een Nederlandsche Hebr. grammatica is verschenen, valt toe te juichen. Op haar wetenschappelijke kwaliteiten zijn nog al eenige aanmerkingen gemaakt (o.a. door Palache). Practisch is ze zeer bruikbaar. In 't algemeen is ze duidelijk. 't Oefeningen-boek is te beknopt. Een verdienste is, dat van het begin af aan oefeningen in het ongevoeciseerd Hebreeuwsch worden gegeven.

Goede kennis der grammatica is de grondslag voor allen exegetischen arbeid. Vandaar dat de overgang naar 't werk van Dr de Wilde niet groot is. 't Is jammer, dat de auteur zijn gedachten over 't ontstaan van Leviticus niet heeft gegeven. Uit z'n recensies in Stemmen des Tijds toch is bekend, dat hij zoowel tegen de gangbare hypothesen als tegen de opvattingen, zooals die door Aalders e.a. worden voorgedragen, bezwaar heeft. Vertaling en verklaring zijn duidelijk en goed. Van de Joodsche exegese wordt gebruik gemaakt. De lijnen worden naar het N.T. doorgetrokken.

Dr Edelkoort heeft getracht een drietal profeten voor onzen tijd verstaanbaar te maken. Wanneer zulks geschiedt door een Oud-Testamenticus wordt 't bezwaar vermeden, hetwelk zulke boeken vaak aankleeft, dat de profeten losgerukt worden uit hun eigen tijd. De schrijver heeft de litteratuur van links en rechts gebruikt (we misten alleen: Ridderbos, De Kleine Profeten II in de „Korte Verklaring”). Op de eenheid tusschen O.T. en N.T. wordt de nadruk gelegd. Een boek, dat en voor ontwikkelde gemeenteleden en voor predikanten van groot nut kan zijn.

Dr Kroeze is aan de V.U. gepromoveerd over een hoofdstuk, waarmee vele geleerden zich bezig gehouden hebben. De problemen en de oplossingen, zijn vele. 't Resultaat, waartoe K. komt, is vaak negatief. Subjectief gezien moge dit wat teleurstellen, wetenschappelijk is het volkomen verantwoord. Met name hoofdstuk IX „Genesis 14 en de vondsten te Ras Sjamra” is zeer interessant. De „diepe zin” wordt niet vergeten, wat zeer te prijzen is, daar men bij al de archeologische en historische kwesties hieraan vaak weinig of geen aandacht schenkt.

Bubers boek zou aanleiding geven tot vele opmerkingen, waarbij ik vaak mijn meening tegenover die van den schrijver zou moeten plaatsen, ware het niet, dat we te doen hebben met een vrijwel onveranderde herdruk. Slechts in het voorwoord gaat de schrijver op tegen hem ingebrachte critiek in. Belangrijk is dit boek ongetwijfeld, ook in z'n critiek op zeer verbreide meeningen.

Het boek van Heschel, een orthodoxen Jood, verdient stellig een bredere bespreking, vanwege de zeer merkwaardige opvattingen, die de schrijver voordraagt. „Die vorliegende Untersuchung müht sich um Erkenntnis und Auskunft über Wesen und Aufbau des prophetischen Bewusstseins”. Eerst bestrijdt H. de ekstatische en dichterlijke verklaring van de profetie. Vele rake opmerkingen worden daarbij gemaakt. De verschillende verschijnselen, die bij de ekstase voorkomen, worden beschreven en daartegenover wordt geponeerd, hoe 't bij de profetie staat. 't Komt mij voor, dat te weinig aandacht is geschonken aan de voornaamste gegevens, die de Schrift biedt, vooral ook aan de plaatsen, die de aanhangers der ekstase-theorie aanvoeren.

Intusschen heeft de schrijver over 't algemeen gelijk in z'n critiek.

't Tweede deel behandelt de vraag: „Welches sind die den Akt der Eingebung konstituierenden Momente” of wel „was ist der letzte Beweggrund und der eigentliche Erlebnisgegenstand des Propheten”? (blz. 56, 57). „In den prophetischen Worten, wenn wir sie vom Standpunkt der Motivation betrachten, hören wir unmittelbar den Wunsch oder den Zorn, die Enttäuschung oder die Liebe, die Stimmung oder die Leidenschaft Gottes in seiner Beziehung zum Volk” (blz. 57). Dit noemt H.: „göttliches Pathos”. Bij verschillende profeten wordt dit nagegaan.

Daarna wordt 't profetisch beleven beschreven, hetwelk als „eine Sympathie

mit dem göttlichen Pathos" (blz. 70) is te karakteriseren. Ook dit wordt dan bij verschillende profeten nagegaan. Men vraagt zich daarbij wel eens af, of de auteur niet wat te eenzijdig is te werk gegaan. Nadat zoo het „was" van het profetisch „Erlebnis" is beschreven, wordt het „wie" behandeld. „Das Gefühl, dass der Eingebungsinhalt ihnen nicht angeboten und von ihnen nach eigenem Gutdünken aufgenommen, sondern gewaltsam eingegeben und mitgeteilt worden ist, war wohl allen Propheten bekannt" (blz. 126). 't Derde deel zou men de toepassing kunnen noemen: I. Die pathetische Theologie, II. Die Religion der Sympathie. Hoogst interessante dingen worden gezegd over de profetische Godskennis. Vele nieuwe gezichtspunten worden geopend (bijv. God openbaart den profeten niet iets van Zijn wezen, Zijn „Sosein", maar alleen Zijn „Sobezogensein", de bestrijding van het statische Godsbegrip).

Zeker heeft H. 't laatste woord niet gezegd. Tot critiek, ook principiële critiek, voelt men zich ieder oogenblik gedrongen. Maar wie zich met de profetie bezighoudt (ook uit dogmatisch gezichtspunt) zal niet zonder schade aan dit boek kunnen voorbijgaan.

H. H. G.

Dr Th. C. Vriezen, „Onderzoek naar de paradijsvoorstelling bij de oude semietische volken", 1937. Veenman en Zonen .Wageningen. Ingen. f 3.90, geb. f 4.90.

Dit proefschrift is een godsdiensthistorische studie, waarin de Schrijver duidelijk blijk geeft van zijn voorliefde voor het O.T. Helder wordt in de inleiding het begrip paradijs omlijnd en onderscheiden van de term godentuin door de omschrijving: de aardse lusthof der eerste menschen bij de levensboom. De bepaling van het begrip brengt de problemen der phaenomenologie ter sprake, methodiese vragen, die de Schr. beantwoordt door de historische werkwijze te verdedigen. Het gehele boek is bewijs dat grote ernst gemaakt is met de eis van elk exegeties onderzoek: streven naar de grootst mogelijke objectiviteit t.a.v. de bronnen. Deze bronnen zijn onvolledig, het lijkt mij dat Israël's gegevens aan dit algemene oordeel niet te onttrekken zijn (blz. 3). Vriezen verdedigt m.i. terecht dat vergelijking pas plaats kan hebben na gescheiden onderzoek van de verschillende godsdiensten. Belangrijk in dezen is dat het gehele werk veel materiaal geeft dat babyloniese afhankelijkheid in twijfel trekt.

De belangrijkste vraag die de inleiding aanroert is na de methodiese de inhoudelijke hoe is de-mens-bij-de-levensboom te passen in het kader van Israëls religieuze beschouwingen? Als de levensboom toegankelijk was, had de auteur een overtuiging die ver uitstak boven de profeten, nl. dat de mens van Godswege een eeuwige bestemming heeft gehad. In de directheid van Jahwe's handelen met de mens acht de Schr. een aanwijzing voor de toegankelijkheid van de levensboom. Het 1ste en 2de hoofdstuk geeft het materiaal van Sumer, Babylon en Assur. Vaak geeft de Schr. door een eigen (transcriptie en) vertaling blijk van zijn zelfstandig werk, terwijl de wel zeer uitgebreide noten ons de namen en meningen van vele onderzoekers brengen. De opmerking mag wellicht gemaakt worden dat de besprekingen al te zeer toegespitst zijn op een vergelijking met Genesis. Ook bij de eerste teksten van het Babyl. Assy. materiaal. Gaarne had ik in de bespreking, b.v. bij Nippur 4561, meer over het verband van genezing en onderwereld ('t chthoniese!) gehoord. Hier blijkt dat de studie toch voornamelijk een O.T.iese is. Bij de bespreking van de slang gaat deze opmerking echter niet op (zie blz. 111 e.v.). Vriezen wil niet aan de identificatie van onderwereld en wijsheid, apsu is volgens hem iets volkomen anders dan de onderwereld. Wel noemt hij wijsheid en leven verwante begrippen, hetgeen bij mij de vraag weer doet opkomen: is leven niet verbonden met de onderwereld, leven uit dood? Het 3e hfdst. bespreekt het materiaal van de Westsemiten. Ras Sjamra steunt Eden te verklaren als geluksland (Ez. 28). Het 4e hfdst. geeft een uitvoerige exegese van Gen. 2 en 3 (blz. 125-200) een aanhangsel over de litteraire samenstelling en een helder geformuleerd eindoordeel (blz. 216 e.v.): Gen. 2 v. draagt een israël.-jahwisties stempel naar profetiese geest, is opgebouwd met behulp van mythologische elementen. In veel opzichten kiest de auteur positie tgv. het denken van zijn tijd, hij geeft een historische en zedelijke verklaring van de oorzaak der menselijke ellende: 't willen kennen-van-goed-en-kwaad-evenals-Jahwe is de zonde. 't Verhaal bevat polemiese elementen en heeft ook nieuwe motieven, waarvan ik noem: de volstreckte Godsgemeenschap, monogaam huwelijk, ongehoorzaamheid oorsprong der ellende. Het onderzoek van het overige O.T.iese materiaal levert geen directe parallel van Gen. 2 en 3 op.

Het is hier de plaats niet detailopmerkingen te maken. Ik volsta met enkele algemeenheden. Te prijzen is m.i. de grote eerbied voor de text, al ware een textcritiese behandeling met vergelijking van de oude vertalingen bij dit minitieuze onderzoek op

z'n plaats geweest. De uitbreiding (blz. 144 e.v.) bewijst mij niet dat goed en kwaad kennen een hogere ken-functie, die alleen 'n goddelijk wezen toekomt, aanduidt. Ook 2 S. 14 : 17 en 20 is geen bewijs. Want wat te doen met alle andere plaatsen? De verhaaltrant lijkt mij bij noot 4 blz. 126 nog beter verklaring dan van ingewikkelde constructie te spreken.

Een bezwaar van Vriezen's studie is dat in de bestrijding van Eerdmans e.a. te veel nadruk gelegd is op de zuiver godsdienstige motieven, waardoor woordspel, aetiologie, psychologie van de verteller te weinig naar voren komen. Belangrijk lijkt mij vooral de zelfstandige behandeling van de vele gegevens, het inzicht in de litteraire samenstelling en het open oog voor een godsdienstige bedoeling van het Genesisverhaal.

De vorm van de studie is overzichtelijk, al kan ik me begrijpen dat velen van een „teveel” spreken. De dissertatie is geen „afsluiting van academische studie” geworden, veel meer 't eerste deel van 'n levenswerk. Opgemerkt mag wel worden dat onze O.T.iese wetenschap aan Vriezen's wijze van promoveren meer heeft dan aan het bekende „boekje” geschreven vlak na het verlaten van de collegebanken, hetwelk vaak niet meer dan een uitgewerkte promotor-hypothese wordt. Wij wensen de Schrijver van dit belangrijke werk van harte geluk en hopen voor hem zowel als voor de theologische wetenschap dat hij kracht en gelegenheid zal vinden voort te gaan met zijn arbeid.

De uitgever heeft alle eer van zijn werk. Door het gebruik van zo vele soorten lettertekens is het zetten op deze keurige wijze zeker een prestatie te noemen.

Berkenwoude.

P. A. H. DE BOER.

Ds G. van der Zee. „Vaderlandsche Kerkgeschiedenis”; deel II: De Hervorming. 224 pag. Uitgave: J. H. Kok N.V., Kampen, 1937.

Het tweede deel van deze kerkgeschiedenis omvat niet (zoals de oorspronkelijke opzet was) de periode van de reformatie tot op heden, doch de historie van de kerkhervorming tot en met de Dordtsche Synode. Een derde afsluitend deel wordt in het uitzicht gesteld.

De verdiensten en gebreken, die wij bij de bespreking van het eerste deel noemden, vinden we bij dit tweede terug. Het boek maakt den indruk met grooten ijver bewerkt te zijn, maar is meer een verhaal van wat-geschied-is, dan een geschiedenis.

S. J. RIDDERBOS.

Dr G. van der Leeuw. „Gemeenschap - Gezag - Geloof”. 74 pag. Uitgave: J. B. Wolters, Groningen-Batavia.

Deze drie voordrachten, op uitnodiging van het Leidsch Universiteitsfonds gehouden, bevatten een vooral godsdiensthistorisch en -philosophisch gefundeerde analyse van de in den titel genoemde begrippen. In een fraaien, naar vele kanten wijzend, vorm worden de thans centrale vragen van het godsdienstige leven in samenhang met nationale verlangens aangesneden; slechts aangesneden, meer was immers in dezen omvang niet mogelijk. Het bezwaar van een teveel in te kort bestek, doet zich dan ook wel gevoelen. De vraag is o.i. gewettigd of een behandeling van dezelfde onderwerpen in omgekeerde volgorde niet vruchtbaarder ware geweest. M.a.w. indien uitgegaan ware van het op pag. 58 geformuleerde inzicht: „Zoo is voor het geloof de tafel, waaraan Hij (d.i. Christus) met de zijnen vergaderd is, niet het ideaal, maar de kern en de voorwaarde van alle menselijke vergadering.” Dan zou de gemeenschap van het lichaam van Christus in de eerste voordracht grotere beteekenis hebben ontvangen; de Kerk zou niet gezien zijn als erfgename der „primitieve gemeenschap” (pag. 23), doch als haar moeder; terwijl alle gezag dan niet zou zijn geacht te spruiten uit de overtuiging van het „l'homme passe infiniment l'homme” (pag. 43). Met dit laatste is niet ontkend, dat de auteur als grond ziet het „Dei gratia” (cf. pag. 46), maar de uitwerking van deze gedachte was bij de huidige volgorde der lezingen eigenlijk praematuur.

S. J. RIDDERBOS.

De Augsburgsche confessie. Opnieuw vertaald en toegelicht door Dr P. Boendermaker. Uitg. H. J. Paris, Amsterdam. Geb. f 2.85; ing. f 2.25 (bij 12 exemplaren resp. f 2.25 en f 1.75).

Het is verblijdend, dat de reformatorische belijdenis geschriften den laatsten tijd in grotere belangstelling zich mogen verheugen dan wel eens het geval is geweest. Nog eenige jaren geleden kon een hoogleeraar in de dogmatiek bij de plechtige viering van het eeuwfeest der Augustana in een Duitsche universiteitsstad geen exemplaar van de bejubelde confessie in den boekhandel bemachtigen. Dat thans iedere Nederlandse leek deze belijdenis in prettig leesbaren vorm voor zich kan hebben, is de verdienste van het geschrift van Dr Boendermaker. De toelichting is zeer eenvoudig gehouden.

S. J. RIDDERBOS.

Actueel!

Het Evangelie in het Oosten

Christendom, Nationalisme en Communisme in Azië

door William Paton

Uit het Engelsch vertaald door E. van Boetzelaer
van Dubbeldam — van der Hoop van Slochteren.

Met een inleidend woord van Dr. H. Kraemer.

Paton's boek brengt ons op heldere en overzichtelijke wijze op de hoogte met de problemen, waarmede de jonge Kerken van het Oosten te worstelen hebben. Voor een belangrijk deel staan deze problemen in verband met de houding van de Staat tegenover het veldwinnend Christendom. Mr. William Paton is Secretaris van den Internationalen Zendingsraad en dan ook zeer goed thuis in de vraagstukken van de zending. Zijn boek splitste hij in twee afdelingen. Het eerste deel geeft de ervaringen weer, die de schrijver op zijn reis door Japan, China, Britsch-Indië en het Nabije Oosten heeft opgedaan. In het tweede deel geeft hij enkele belangrijke principiële beschouwingen. Mr. Paton spreekt in dat deel over „Het Evangelie en de Nieuwe Tijd”, „Kerk, Gemeenschap en Staat”, „Leven en Getuigenis der Kerk” en over „Kerk en Maatschappij”.

Dr H. Kraemer, die het boek inleidt, schrijft: „Ik ken geen beter boek, dat het groote belang van de wereldzendings-conferentie voor oogen voert, dan dit boek van Mr. Paton. Het is echt een stuk contemporaine wereldgeschiedenis, waarvan ieder meelevend christen een vooral iedere theoloog behoort kennis te nemen.”

Prijs f 2.50 gebonden

Uitgegeven voor de Stichting „Adoremus” door

Bosch & Keuning N.V. te Baarn - Giro no. 20246

Alom in den boekhandel verkrijgbaar

N.V. Boekhandel W. TEN HAVE AMSTERDAM

Levert franco door geheel Nederland. Vraagt alom onze uitgaven:

Alle werken van EMIL BRUNNER

Karl Bart. De levende God

Prijs ing. f 2.25

Barth zelf aan 't woord!

Prijs geb. f 2.90

Ingeleid door Prof. Dr W. J. Aalders

Jeannette G. Molsbergen

Wilhelminapark 1 - Telefoon 13312 - Utrecht

Solozing en spreekles

Spreekuur Donderdag van 11-half 1

Prof. Dr H. Dooyeweerd:

- DE WIJSBEGEERTE DER WETS-
IDEE
3 deelen Ing. f 12.75 — Geb. f 15.—

Prof. Dr D. H. Th. Vollenhoven:

- DE NOODZAKELIJKHEID EENER
CHRISTELIJKE LOGICA f 2.25
HET CALVINISME EN DE REFOR-
MATIE VAN DE WIJSBEGEERTE
Ing. f 6.20 — Geb. f 6.90

Prof. Dr D. Nauta:

- SAMUEL MARESIUS
Ing. f 10.25 — Geb. f 11.50
DE NEDERLANDSCHE GEREFOR-
MEERDEN EN HET INDEPENDEN-
TISME IN DE 17e EEUW f 1.—

Dr P. G. Kunst:

- JOODSCHE INVLOEDEN BIJ
PAULUS f 2.40

Dr H. J. Heering:

- DE RELIGIEUZE TOEKOMST-
VERWACHTING
In het bijzonder in de Amerikaanse
Theologie f 2.90

Prof. Dr H. Th. Obbink:

- OP BIJBELSCHEN BODEM
Egypte - Palestina - Syrië
2e druk Ing. f 4.90 — Geb. f 5.80
OVER HET BOEK JOB
Ing. f 1.— — Geb. f 1.50

Prof. Dr G. van der Leeuw:

- HET GEBED DES HEEREN
Ing. f 0.80 — Geb. f 1.20
Bij 12 ex. f 0.65 — f 1.05
● INLEIDING TOT DE THEOLOGIE
Ing. f 4.15 — Geb. f 4.90
● DOGMATISCHE BRIEVEN
Ing. f 1.90 — Geb. f 2.50

Dr A. H. Edelkoort:

- NAHUM - HABAKUK - ZEFANJA
Drie Profeten voor onzen tijd
Ing. f 2.60 — Geb. f 3.25

Dr E. Emmen:

- DE CHRISTOLOGIE VAN CALVIJN
f 2.90

Dr P. Hendrix:

- RUSSISCH CHRISTENDOM
Persoonlijke Herinneringen
Ing. f 3.25 — Geb. f 3.90

Vraag Uw Boekhandelaar — Uitg. H. J. Paris/Amsterdam

**ONREDELIJK EN ONZEDELIJK GODSGELOOF, door Ds
P. Eldering. Populair geschrift nr 1 van de Linker Werk-
groep van Moderne Theologen.**

Deze brochure bevat een lezing, door den schrijver gehouden in een
bijeenkomst van de Linker Werkgroep van Moderne theologen. De
vergadering sprak eenstemmig de wens uit, dat deze lezing na enkele
wijzigingen zou worden in druk gegeven. Men vond het blijkbaar heilzaam,
dat, waar velen het geloof een aparte bron van Godskennis noemen, er
ook eens op gewezen werd dat die kenbron dan vooral zuiver behoort te
zijn, niet vertroebeld door onredelijke gedachten en voorstellingen, of
door minderwaardige neigingen des harten. Ook de in onze dagen her-
leeft vraag aangaande het wonder wordt in dit geschriftje aangeroerd,
vluchtig weliswaar, maar duidelijk genoeg om deze kwestie weer scherp
te stellen, scherper dan wel eens gedaan wordt. Het is de moeite waard
om diep in te gaan op de vraag, of een in God gelovend mens verwachten
mag, dat een kerseboom vrucht zal geven, ofschoon hij geen bloesem
heeft gedragen. En een zin als, „dat het geloof in het bovenmenselijke
oorzaak kan worden van benedenmenselijke handelingen”, verdient
ook wel nader overdacht te worden, evenals het onderscheid tussen het
geloof in „'n god” en in God, waarop hier gewezen wordt. Prijs 25 cent.

*Wij zijn dankbaar voor dit boekje. Het zal verhelderend
kunnen werken. God is, Die Hij is. Hij blijft God, ondanks alle raadse-
len en tegenstrijdigheden. In dit boekje wordt een dapper, eerlijk
geloof gegeven.* (Onze Wachter.)

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

H. J. HEERING (Leiden), Hoofdredacteur — W. E. DEN HERTOOG (Utrecht),
Red.-Secr. — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.), Admin. — R. DE VRIES
(Kampen) — H. W. HIELKEMA (Groningen) — G. FAFIÉ (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie aan:
W. E. DEN HERTOOG, Oudegracht 284, Utrecht

Ab-actiaat der Vereeniging: R. DE VRIES, Oudestraat 41¹, KAMPEN.

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN

ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75
6 NUMMERS PER JAAR



9e JAAR Nr. 5.

APRIL 1938.

INHOUD

Dr P. HENDRIX, De Paaschvreugde in de Russische
Orthodoxie 129

W. E. DEN HERTOOG, De Anthropologie van Calvijn 137

Ds P. SMITS, De idee van het tragische en het christelijk
Agapebegrip 148

BOEKBESPREKING 157

WIJ KONDIGEN AAN 160

UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN



RIJKSUNIVERSITEIT TE GRONINGEN
Academiejaar 1937—1938

Zoo juist verschenen:

TWEDE INTERFACULTAIRE LEERGANG:

GEMEENSCHAP

INHOUD:

Afstammingsgemeenschap. - Psychische
Gemeenschap. - Taalgemeenschap. -
Economische Gemeenschap. - Cultuur-
gemeenschap. - Rechtsgemeenschap. -
Volks- en Staatsgemeenschap. - Staten-
gemeenschap. - Kerkgemeenschap.

door de hoogleraren

H. W. C. Bordewijk, H. J. F. W. Brugmans
H. M. de Burlet, I. H. Gosses, J. Lindeboom,
G. S. Overdiep, C. W. van der Pot Bzn.,
Th. C. van Stockum en M. P. Vrij

PRIJS F 2.25

Verkrijgbaar bij den Boekhandel en bij den Uitgever J. B. WOLTERS, Groningen, Batavia



Eerste klas

Kleedermakerij naar maat

J. Zonnestein

Clercqstraat 68 - Telef. 81980

AMSTERDAM

Het beste adres voor Ambtskleeding

Coupeursbezoek door het geheele land zonder prijsverhooging

HANDBOEK VAN HET MODERNE DENKEN

Ruim 1100 pagina's met artikelen van de beste Nederlandse deskundigen op elk gebied

Van dit grootse standaardwerk verschijnt thans een goedkope
uitgave in 2 delen gebonden voor de ongelofelijk lage prijs van **f 7.90**

compleet

Leest het oordeel van deskundige critici:

„Het doorbladeren en het lezen van verschillende artikelen gaf mij den indruk eener
degelijke scholing en voorbereiding, die hier ligt voor wie in het moderne
gedachtenleven willen thuis geraken, en die geen vreemdelingen willen blijven in de fun-
damenteele begrippen der moderne wetenschap en wijsbegeerte.”

Dr. J. D. Bierens de Haan

„Er staat **geweldig veel belangrijke in**, dat men elders niet zoo overzichtelijk bij
mekaar vindt... Summa summarum: een buitengewoon nuttig boek voor ontwikkelde
lezers.”

Atq. Weekbl. v. Christendom en Cultuur

VERKRIJGBAAR IN DE BOEKHANDEL
VAN LOGHUM SLATERUS N.V. - ARNHEM

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

H. J. HEERING (Leiden), Hoofdredacteur — W. E. DEN HERTOOG (Utrecht),
Red.-Secr. — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.), Admin. — R. DE VRIES
(Kampen) — H. W. HIELKEMA (Groningen) — G. FAFIÉ (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie aan:

W. E. DEN HERTOOG, Oudegracht 284, Utrecht

Ab-actiaat der Vereeniging: R. DE VRIES, Oudestraat 41', KAMPEN.

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75

6 NUMMERS PER JAAR

9e JAAR Nr. 5.

APRIL 1938.

De Paaschvreugde in de Russische Orthodoxie.

„Dit is de heerlijke en groote dag, der feesten feest en
plechtigheid aller plechtigheden; koning en meester van
allen, waarop wij Christus verheerlijken tot in eeuwigheid”.

Uit den Paaschcanon van Johannes Damascenus.

Donker en bar en eindeloos is de Russische winter. In Leningrad ligt de haven dicht van November tot April. Vaak was het pas op „den grooten en heiligen Sabbat”, den Zaterdag vóór Paschen, dat het kanonschot van de Peter- en Paulsvesting klonk ten teeken, dat het ijs in het Ladoga-meer was losgeraakt en op de Nawa vóór de stad zou gaan kruien. Wat kan men zich triester denken dan de lange winter in een Noord-Russische provinciestad, in Nowgorod of Twer? Kort zijn de sombere dagen, eenzaam de ondersneeuwde vlakten; nauwelijks zijn de houten boerenhutten met een enkel twinkelend lichtje door de kleine, bevroren vensters in den avond te onderscheiden; als onbereikbare eilandjes liggen de breed-uiteengebouwde, lage dorpen langs de modderige, onbegaanbare landwegen. Zoo is alles nog wintersch en doodsch, wanneer in Februari de groote vasten aanvangt, een heel verre golfslag van het groote feest in de

allereerste lente ¹⁾. De groote vasten in Rusland, het was een tijd van ernst en van nog wintersche somberheid, maar met héél ver een wenkend licht van vreugde en leven, een belofte van zachte luchten en van het eerste groen. De eerste week van de groote vasten: op den vooravond is er aan vrienden en verwanten om vergeving gevraagd voor alles, waardoor men de zijnen in den loop van het jaar mocht hebben beleedigd. En dan komen de zes lange vastenweken, stille en ingetogen weken van indrukwekkend-ernstige diensten in de kerk. Op de Zondagen alleen is er gedurende deze weken de viering van de H. Eucharistie, doch dan ook met meer dan gewone plechtigheid, de statige en lange Liturgie van Basilius de Groote. Op Woensdag en Vrijdag in de vastenweken viert men de „Liturgie der vroeger gewijde Gaven'', een plechtige Communiedienst van de op den vorigen Zondag geconsacreerde Eucharistie. In den Vesperdienst klinken ernstig en gedragen de vastengezangen uit de oude koorboeken. Een stemming van ernst en bezonnen voorbereiding op iets heel groots en heiligs ligt er over priesters en geloovigen, want daarginds, nog ver weg in de lente, wenkt het grootste aller feesten . . .

Zóó rijen zich de weken van de groote vasten, somber en tot inkeer stemmend, aaneen. Buiten is het nog winter, of misschien even al in Februari of Maart, het allereerste smelten van de dikke sneeuwlaag. Wonderlijk is dat eerste smelten van de sneeuw in Rusland. Even-zoel is dan de eerste lentelucht na den langen, barren winter, blauwig-teer is het licht tusschen de berkenstammen, de eerste groene plekken vertoonen zich op den sneeuw bodem. Ritselend vloeit het smeltwater naar het ontdooide beekje ²⁾. Misschien is er in de vijfde of zesde vastenweek al wel een even-gezwollen berkenknop of bloeit het allereerste krokusje op den Zondag der Palmen, 's Heeren ingang in Jeruzalem. Dan komt de heiligste van alle weken des jaars, „de week der groote Mysteriën''. Straks, op het einde van deze week, zal misschien de natuur op den lichtenden Opstandingsmorgen wel ontluikt zijn, in deze dagen hebben de vromen slechts oog voor de huiveringwekkende Mysteriën, die nu in de kerkelijke liturgie worden voltrokken. Op Donderdag, „den heiligen en grooten Donderdag'', is plechtig de H. Eucharistie gevierd en heeft het koor in van huiverenden eerbied gedragen melodieën gezongen: „Aan uw mystieken maaltijd, neem mij vandaag aan, Zoon Gods, als dischgeroot. Ik zal uw mysterie niet aan uwe vijanden verraden, ik zal U geen kus geven als Judas . . .'' Op Vrijdag, „de heilige en groote Voorbereiding'', was er een aangrijpende droefenis in gezangen en liturgische plechtigheden der in zwarte rouwgewaden gekleede priesters. Allen weenen om hun geliefden Meester, aan het kruis genageld, met de lans doorstoken. Midden in het kerkgebouw is een op zijde geborduurde afbeelding van Christus' graflegging, de *Epitaphios* (Russisch: *Plaschanitsa*, de doodenbaar), neer-

¹⁾ Ook in de oude monniksregels in het Westen wordt in deze weken reikhalzend uitgezien naar de groote *solemnitas*. De monniken moeten de weken van de groote vasten doorbrengen in een stemming van verlangen naar het Paaschfeest: *cum spiritualis desiderii gaudio sanctum Pascha expectare*. S. Benedicti Regula, c. 49.

²⁾ Prachtig vindt men het eerste ontluiken van de natuur, met daardoorheen de vreugde van het komende Paaschfeest, weergegeven in een fijne novelle van Tschekow: *In der Osternacht* („Der russische Christ'', München, Drei Masken Verlag).

gelegd op een bed van groen en bloemen. Onder tranen komen allen 's Heeren graf vereeren. Ieder brengt een takje groen of een bloem mede en neemt er ook een weg van de geurende doodenbaar ¹⁾. In ontroering zingen allen mede met het koor: „Uw graf vereeren wij, de bron onzer Opstanding”. Zóó klinkt op het oogenblik van diepsten rouw de eerste klank door der komende vreugde over den triomf van het leven over den dood.

Op den grooten Sabbat vóór Paschen is de Kerk gehuld in droefenis. Het graf en de nederdaling ter helle staan in het middelpunt aller overweging ²⁾. Maar midden in den dood klinken al de triumfklanken van het leven: „Toen Gij, het onsterfelijke Leven, afdaaldet tot den dood, toen hebt Gij den Hades gedood, door den glans Uwer Godheid.” ³⁾ Hoe dichter dan ook het Pascha nadert, des te intenser stijgt de spanning der Pascha-verwachtende vromen. Zwarte gewaden dragen nog de priesters, wanneer de somber-ernstige Liturgie van Basilius de Groote een aanvang neemt. Het is nu de groote Sabbat van de rust. Dit — zoo zingt het koor — is de gezegende Sabbat, dit is de dag der rust, waarop Gods eeniggeboren Zoon rustte van al Zijn werken. Toch is de stilte van de grafrust, de ernst van dezen grooten Sabbat, al doorademd van hoop op licht en leven. Door het koorgezang spreekt de nog in het graf rustende Heiland: Ἀναστήσομαι καὶ δοξασθήσομαι, opstaan zal Ik en verheerlijkt worden

In het begin reeds, nog vóór de lezing van Epistel en Evangelie, wordt de Liturgie onderbroken door een aantal lezingen uit het Oude-Testament, die allen betrekking hebben op de naderende Opstanding. De laatste van deze lange lezingen, de wonderbare redding der drie jongelingen in den gloeienden vuuroven, het prototype van Christus' Opstanding, wordt besloten met het jubelende loflied uit Daniel 3, waarin heel de schepping wordt opgeroepen om haren Schepper te prijzen. De kosmische beteekenis en de al-omvattende vreugde van het naderende Paaschmysterie worden nu als het ware al geanticipeerd. En telkens en telkens weer klinkt het van het koor: *Sta op, o Heer, richt de aarde, want heerschen zult gij over alle volkeren.* Het wordt een roepen, een bidden, een schreien van de met haren Heer „mede-lijdende” gemeente; het wordt als een worstelen met den nog in het graf rustenden Heiland: *Sta op, o Heer, richt de aarde.*

¹⁾ Zelf was ik het vorig jaar getuige van deze aangrijpende, overoude plichtigheid op den Goeden Vrijdag in één der kerken in Moskou. Men vindt dit alles uitvoerig beschreven in hoofdstuk X van mijn *Russisch Christendom, Persoonlijke Herinneringen*, uitgegeven bij H. J. Paris, Amsterdam 1937.

²⁾ In het „Minologion”, het boek, waarin de feesten worden aangekondigd, wordt als volgt de beteekenis van den Paaschzaterdag uiteengezet: Τῷ Ἁγίῳ καὶ Μεγάλῳ Σαββάτῳ τὴν θεόσωμον ταφὴν καὶ τὴν εἰς Ἀδου κάθοδον τοῦ Κυρίου καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἑορτάζομεν. — Alle gezangen worden hier verder geciteerd in den Griekschen grondtekst. Natuurlijk hoort men bij de Russen dit alles in het oud-Slavisch. De Russen hebben in hun liturgische plichtigheden een onnavolgbare diepte, welke de Grieken ten eenenmale missen.

³⁾ Ὅτε κατῆλθες πρὸς τὸν θάνατον, ἡ ζωὴ ἡ ἀθάνατος, τότε τὸν αἰδὴν ἐνέκρωσας, τῇ ἀστραπῇ τῆς θεότητος: Het Groote Horologion op den heiligen en grooten Sabbat.

De Heer kan niet langer toeven in het graf. Hij moet ten leven opstaan.

Wanneer de Liturgie zóóver is gevorderd, hebben de priesters de zwarte rouwgewaden reeds afgelegd. De Heer zal opstaan. In witte vreugdegewaden gekleed, treden zij nu reeds van achter de ikonostase, de ikonewand, welke het allerheiligste met het altaar aan het oog onttrekt, te voorschijn. Dan leest de diaken het evangelie van het ledige graf (Matth. 28 : 1—20). Indrukwekkend en statig volgen de plechtigheden der oude Liturgie elkander op, maar telkens weer valt het koor in, het wordt als een zielekreet van de naar den Paaschjubel smachtende gemeente, een symphonie, die schreit om de naderende heerlijkheid van Pascha: *Sta op, o Heer, richt de aarde, want Gij heerscht in eeuwigheid*. En de gemeente, in hoogste spanning wakende aan het ledige graf, weet het: weldra gaat nu haar Heer ook opstaan. Het ontzagwekkende moment nadert. In van diepen ernst gedragen, zware, monotone melodieën zingt het koor, wanneer de heilige elementen, brood en wijn, voor de viering van de Mystagogie door de priesters naar het altaar worden gedragen: *Laat nu zwijgen alle sterfelijke vleesch en staan met angst en vreeze en aan niets aardsch meer in zichzelf denken. Want de Koning der koningen en de Heer der heeren nadert nu om geslachtofferd te worden en om zich te geven tot spijsze voor de geloovigen. Vóór Hem uit schrijden de koren der Engelen met Machten en Krachten, de veelloogige Cherubijnen en de zesleugelige Serafijnen, terwijl zij hun gelaat bedekken en zingen de hymne: Alliloeia, Alliloeia, Alliloeia*.

In den laten namiddag wordt dan de *Epitaphios* in plechtige processie vanaf het bloemengraf in de kerk door de „koninklijke poort”, de midden-deur in de ikonostase, naar de altaarruimte gedragen en daar op het altaar neergelegd. Tot op het feest van 's Heeren Hemelvaart zal de *Epitaphios* daar blijven liggen. Het is, of 's Heeren lijkwade van nu af het onderpand is geworden van zijn luisterrijke Opstanding, de $\pi\eta\gamma\acute{\eta} \tau\eta\varsigma \text{ } \text{'}\text{Αναστάσεως}$. Langzaam verdonkert dan de kerk in den Zaterdagavond, geen licht wordt ontstoken. Nog toeft de Heer in den Hades. Velen blijven in de kerk waken, tot „de Moeder aller vigiliën” zal aanvangen.

Tegen het middernachtelijk uur van den Zondag openen zich langzaam de middendeuren van de ikonostase. Geheel het kerkgebouw is nog in donker gehuld. Midden in de geopende poort verschijnt de bisschop, die den Paaschdienst zal vieren, omstuwd door in gouden feestgewaden gekleede priesters en roept met een luide en traagzame stem: *Kom!, neemt licht van het Licht zonder ondergang en verheerlijkt Christus, opgestaan uit de dooden*. En van een brandende Paaschkaars, die de bisschop in de rechterhand houdt, wordt aan allen in de donkere kerk het eerste Paaschlicht doorgegeven. De groote Paaschnachtdienst, de plechtigste aller vigiliën, is begonnen. Alle priesters gaan nu in processie met kruis en evangelieboek en met de ikon van Christus' Opstanding naar buiten. Wanneer zij om het kerkgebouw zijn heengetrokken en terugkomen bij de ingangsdeur, is deze gesloten. De bisschop stoot met het kruis tegen de gesloten deur en roept uit: *Christus is opgestaan uit de dooden, door Zijn dood den dood vertredende en aan allen in de graven bracht hij het leven*. Tot driemaal toe wordt dit gezang eerst door den bisschop en dan door de binnen wachtenden herhaald. Nu heeft eindelijk weer het geliefde *Christos woskresse iz mertvich* („Christus is opgestaan uit de dooden”)

geklonken, nu is de Heer opgestaan. Dan gaat de kerkdeur open en onder het vreugdegezang: *Uwe Opstanding, Heer, bezingen de engelen in den hemel*, treedt de gouden priesterstoet de van het nieuwe licht stralende kerk binnen. Allen houden de brandende Paaschkaars in de hand. Het is een golving van licht. De klokken luiden. Ja, nu is de Heer waarlijk opgestaan en het koor begint te zingen de jubelende verrukking van den grooten Paaschcanon van Johannes Damascenus: *Dit is de dag der Opstanding: volkeren, laten wij nu stralen van vreugde! Pascha des Heeren, Pascha, want van den dood naar het leven en van de aarde naar den hemel heeft Christus, onze God, ons overgebracht — Komt, laat ons drinken den nieuwen drank de bron der onsterfelijkheid, nu Christus uit het graf is opgestegen, in Wien wij zijn gegrondvest. Alles is nu vervuld van goddelijke realiteit en de vrome, als een ingewijde, die leed met zijn god om nu met hem op te staan, roept uit: Gisteren werd ik met U begraven, vandaag word ik, nu Gij zijt opgestaan, met U opgewekt. Gisteren werd ik met U gekruisigd, nu, mijn Heiland, verheerlijk mij met U in Uw Koninkrijk.*

Alles is nu één grenzenlooze vreugde, alles is licht en leven en heerlijkheid. Men moet zelf eenmaal in een Russisch-Orthodoxe kerk de uitbundige vreugde van de *Paschalnija Oetrenja* (de Paaschvigilie) gesmaakt hebben, om bij de nadering van ieder Paaschfeest daaraan weer met heimwee terug te denken ¹⁾. Dit is het hart van heel het kerkelijk jaar. Het licht van deze Paaschvigilie straalt door op iederen Zondagmorgen, op elke Liturgie, die in den loop van het jaar nog gevierd zal worden: iedere Liturgie toch is een representeren van den grooten Paaschnacht. Tijd en ruimte zijn nu opgeheven. Er wordt nu niet „herdacht” een feit uit het verleden, neen er is nu Opstanding hier in deze kerk, de Opstanding is nu hier werkelijkheid. En het koor zingt dan ook: *Nu is alles vervuld van licht, hemel en aarde en het onderaardsche, gansch de schepping viere nu de Opstanding van Christus. Gansch de kosmos: want de Opstanding heeft kosmische beteekenis. Het is het κοσμοφωτήριον Πάσχα, het Pascha, hetwelk gansch den kosmos verlicht. De tijd is nu opgeheven; het is niet: er was dit of dat, er is nu de aanlichting van het eeuwige Godsrijk. De tijd is heengegaan, de kosmos verlicht, gezaligd en ontzondigd ²⁾. Het Paradijs is nu weergekeerd. En aldoor weerklinkt, heel deze lichtvigilie door, het geliefde Paaschlied van de Oostersche Christenheid, wat niet verstommen zal in al de komende veertig dagen:*

¹⁾ Zoo blijft voor schrijver dezes onvergetelijk de laatste Paaschnacht (de nacht van 1 op 2 Mei 1937), dien hij mocht medevieren in de kathedraal van Moskou. Men zie voor de beschrijving hiervan het laatste hoofdstuk van „Russisch Christendom”: *Het Paaschfeest in Moskou.*

²⁾ De Moeder-Aarde, een ontzondigde en door het Paaschlicht doorstraalde *creatura divina*, wordt, aldus beschouwd, iets als een Moeder-Kerk. Zóó wordt eenigszins de, voor ons in den beginne wat vreemde, vereering begrijpelijk van den „Starets” (een in hoog aanzien staande monnik) voor de heilige aarde met planten en bloemen en dieren. Starets Zosima bij Dostojewsky kust de aarde. Misschien klinkt hier ook nog even iets van na in het *Exultet* van het Missale Romanum op Paaschzaterdag, wanneer de (*Mater*) *Tellus* en de *Mater Ecclesia* worden opgeroepen tot de Paaschvreugde: *Gaudeat et tellus tantis irradiata fulgoribus Laetetur et mater Ecclesia, tanti luminis adornata fulgoribus.*

Christus is opgestaan uit de dooden, door Zijn dood den dood vertredende. En dan, één der hoofdmomenten uit den Paaschnachtdienst, wanneer voor het eerst wederom klinkt het tot driemaal herhaalde: *Christos woskresse* en het blijde antwoord: *Woistinoe woskresse* ¹⁾. En iedere keer, wanneer de bisschop met zijn priesters van het stralende, met gouden doeken omhangen altaar naar voren treedt om over de samengepakte menigte den Paaschgroet uit te spreken, zal het opgolven uit aller mond: *Woistinoe woskresse*.

Dat is het verrukkelijke, het haast uitzinnig-vreugdevolle en voor ons in den beginne onbegrijpelijke in de Paaschvreugde van de Russische Orthodoxie: alles is anders geworden, de zonde is vernietigd, de dood overwonnen, het Paradijs hersteld, de hemel aangebroken, het Nieuwe Jeruzalem verschenen: *Word verlicht, word verlicht, Nieuw Jeruzalem, want de heerlijkheid des Heeren is over u opgegaan.* Velen omhelzen elkander en geven elkander den Paaschkus ²⁾: „Christus is opgestaan — Hij is waarlijk opgestaan” en het koor zingt: *Laten wij, broeders, ook tot degenen, die ons haten, zeggen: laten wij alles elkander vergeven om wille van de Opstanding.* En tot besluit van den stralenden vreugdedienst leest de bisschop de juichende Paaschhomilie van Johannes Chrysostomus: Komt toch allen, zonder ééne uitzondering, binnen in de vreugde des Heeren. Armen en rijken worden opgeroepen om op dit vreugdefestijn met elkander te dansen (μετ' ἀλλήλων χορεύσατε). Niemand noeme zich nog arm, nu het algemeene lichtrijk is aangebroken ³⁾. Het groote feestmaal des geloofs is nu aangericht, de tafel is zwaar van de kostelijkste spijzen. En weer klinken in dit verrukkelijke stuk lyrisch proza de bekende klanken: alle duisternis en zonde is verdwenen, want de dood is vernietigd, de Hades gemuilkorfd, Christus is als triumphator uit den Hades opgestegen. En daarom ook: *Christus is opgestaan en het leven heerscht alom. Christus is opgestaan en geen doode is er meer in het graf. Hem zij de heerlijkheid en de kracht in de eeuwen der eeuwen.*

De Paaschvigilie is geëindigd. De plechtige Liturgie van Johannes Chrysostomus gaat er onmiddellijk op volgen. De groote middenpoort in de ikonostase blijft geopend. Op der feesten feest wordt het heilige altaar niet, gelijk anders op bepaalde momenten gedurende den H. Dienst, aan het oog der geloovigen onttrokken: voor allen is het rijk van hemelsche heerlijkheid nu aangelicht. Trouwens gedurende heel de Paaschweek, *die beschouwd wordt als één lichtstralende dag* ⁴⁾, zal de koninklijke poort aldoor geopend blijven. De bisschop, de kroon op het hoofd, staat op zijn troon midden in de kerk, rondom hem de medecelebreerende priesters. Een diaken treedt vóór de geopende koninklijke poort en geeft met een buiging den bisschop te kennen, dat het oogenblik, om „de huivering-wekkende Mystagogie” te beginnen, is aangebroken. En met langzame

¹⁾ „Christus is opgestaan — Hij is waarlijk opgestaan”.

²⁾ ἀσπαζόμεθα ἀλλήλους τὸν ἐν Χριστῷ ἀσπασμόν, aldus het Horologion op den heiligen en grooten Zondag van Paschen.

³⁾ Er klinkt iets in als van een oer-christelijk communisme: ἐφάνη ἡ κοινὴ βασιλεία.

⁴⁾ ἡ τις ὡς μία λαμπροφόρος ἡμέρα λογίζεται, aldus een rubriek in het Horologion.

stem intoneert de bisschop: *Gezegend zij het Koninkrijk van den Vader en van den Zoon en van den Heiligen Geest, nu en immer en in de eeuwen der eeuwen*, waarop het koor met een jubelend-vierstemmig *Amin* antwoordt. Langzaam schrijdt de Liturgie dan verder: een visioen van goud en licht en wierook in de nachtelijke, stralende kerk. Allerlei bijzondere antiphonen worden in den koorzang ingevoegd vanwege het heerlijke feest: *Juicht voor den Heer, gansche aarde, psalmzingt voor Zijn Naam*, tot de vreugde weer uitbarst in het: *Dit is de dag, dien de Heer gemaakt heeft* of de ingehouden vreugde smækt in het vertrouwensvolle: *Zoon Gods, Gij, die uit de dooden zijt opgestaan, red ons, die voor u zingen: Alliloeia*. Als Epistel wordt door een diaken gelezen het begin van de Handelingen der Apostelen en na het driemaal herhaalde Alliloeia-gezag van het koor, komt dan het plechtig moment van het Evangelie in de Paaschliturgie. Het is de proloog van het Johannes-evangelie, het groote mysterie van den Logos, Zijn incarnatie en Zijn verheerlijking in de Opstanding, Wiens heerlijkheid wij schouwden en van Wiens volheid wij allen ontvingen. Eerst leest de bisschop het Evangelie in het Slavisch, dan één der priesters in het Grieksch, daarna één in het Latijn en soms ook nog een diaken in één der moderne talen: alle volkeren worden opgeroepen om van het Licht van dezen nacht doorstraald te worden; het is nu het Pascha, „dat heel den kosmos verlicht, dat alle geloovigen heiligt” (Johannes Damascenus).

Zóó vloeit, in gouden feestgewaden der rhythmisch-gebarende priesters, onder de blijde melodieën van den koorzang en onder wierookgeur, de geheimzinnige Liturgie verder voor de oogen der schouwende vromen. Bij de communie, wanneer de bisschop naar voren treedt met den grooten gouden kelk der Eucharistie en onder den uitroep: *met angst en vreeze komt nader de H. Mysteriën aan de gemeente aanbiedt*, zngt het koor het communielied: *Neemt het Lichaam van Christus, smaakt van de onsterfelijke bron*. Nu is de lange Liturgie welhaast geëindigd. Nog éénmaal het *Christos woskresse* van den bisschop en het golvende antwoord van de gansche kerk *Woistinoe woskresse* en allen gaan heen uit de lichtende kerk in den zachten voorjaarsnacht ¹⁾ met het Paaschlicht en de Paaschvreugde in het hart naar hunne huizen.

Thuis staat nu de Paaschdisch bereid. Reeds dagen tevoren in de heilige week zijn uitgezochte spijzen door de nijvere handen der vrouwen gereed gemaakt. Feestelijk pralen de rood- en blauw-gekleurde, met figuren versierde eieren tusschen het geel van den „koelitsch”, het uit fijn meel en eieren en boter bereide, torenvormige Paaschgebak met op de vier vlakken een in rozijnen aangebrachte X en B (*Christos woskresse*). Een heele week lang zal de feesttafel van Paschen blijven staan, vrienden en geburen en verwanten zullen op Paaschbezoek komen: ieder zal van de feestspijzen smaken, allen zullen hier elkander omhelzen en kussen: *Christos woskresse*. De kinderen juichen bij het zien van deze lekkernijen na de lange en strenge vastenweken. Het is, of de vreugde van de kerk zich in het huisgezin heeft voortgezet. Het is nu overal Pascha. In de kerk is er de jubel om het goddelijke Leven. Thuis kussen wij elkander:

¹⁾ Meestal valt het Russische Paaschfeest, gevierd volgens den ouden, Juliaanschen kalender, één of meer weken na het Latijnsche Paaschfeest in het Westen.

„Broeders, laten wij alles elkander vergeven”. Daarbuiten is het de eerste voorjaarsnacht met een belofte van teer groen en zoele lentelucht na doodsche wintermaanden. Het is overal Pascha, vreugdevol Pascha, o Pascha, dat alles vervult van licht

Heel de Paaschweek door, „de week der vernieuwing” (ἐν τῇ διακαι-νησίμῳ ἐβδόμῳ), gelijk zij in de liturgische boeken genoemd wordt, klinkt de Paaschjubel onafgebroken in iederen kerkdienst. Geen kerkdienst, waarin niet het Paaschlied herhaald wordt: *Christus is opgestaan uit de dooden, door Zijn dood den dood vertredende*. De jubel verstomt niet meer, maar plant zich voort door heel den Paaschtijd heen, vijftig dagen lang en eigenlijk straalt hij nog door tot ver over Pinksteren, over het heele kerkelijk jaar. Elke Zondag wordt in het licht van den éénen grooten Paaschzondag een nieuw Paschen. Reeds in den Zondagvesperdienst op den Zaterdagavond wordt iedere week het Evangelie van de Opstanding gezongen en alle Zondagsdiensten eindigen met de pericope: *Gij, die uit de dooden zijt opgestaan*. Voor „Zondag ” en „Opstanding” is er in het Russisch slechts één woord: *Woskressenje*. Ja zelfs telkenmale, wanneer ook in de week de H. Eucharistie gevierd wordt is het een klein Opstandingsfeest. *Wij gedenken alles, wat Gij voor ons gedaan hebt, het Kruis, het Graf, de Opstanding ten derden dage aldus bidt de priester in het Eucharistisch gebed, wanneer in de H. Liturgie gansch 's Heeren heilswerkzaamheid mystisch-ritueel wederom gerepresenteerd wordt. En iedere keer zegt dan ook de diaken bij de communie der geloovigen: Nu wij de Opstanding van Christus gezien hebben, laten wij aanbidden den Heiligen Heer Jezus Uw Kruis, o Christus, venereeren wij en uw heilige Opstanding bezingen en verheerlijken wij Komt, alle geloovigen, laten wij aanbidden de heilige Opstanding van Christus*. Ζόό wordt heel het kerkelijk jaar als het ware verlicht door den uitstralenden glans van deze καλή καὶ λαμπρά πανήγυρις, dit schoone en lichtende festijn.

Deze alles doorstralende Paaschvreugde, de zekerheid, dat de dood reeds vernietigd is en dat de geloovige potentieel de vergoddelijking reeds is deelachtig geworden, het is de grondtoon van alle theologie, van alle mystiek, van geheel den liturgischen cultus in de Orthodoxie. Nog is wel het goddelijk Leven niet in alle volkomenheid geopenbaard, doch reeds heeft de geloovige er mystisch-sacramenteel aan deel. Daarom zingt ook het koor op het einde van de Paaschvigilie: *O groot en allerheiligst Pascha, Christus geef ons nog inniger aan U deel te hebben in den avondloozen dag van Uw Koninkrijk*. Doch de kiem, het onderpand der vergoddelijking heeft de mensch, ja gansch de kosmos, door Christus' Opstanding reeds in zich. „Is Christus niet opgestaan, dan is ons geloof ijdel.” Dit is de vervulling van een ouden droom in de Grieksche mysteriën:

Θαρρεῖτε, μύσται, τοῦ θεοῦ σεσωσμένου

ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία. ¹⁾

Het goddelijk wezen is opgestaan ten leven, zijn mysten, in hem ge-incorporeerd, leven nu met hem als goden in eeuwigheid. Reeds in het leven op aarde kan de creatuur de vergoddelijking deelachtig worden, de ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν (Plato).

Dit kostelijk kleinood, deze oer-christelijke vreugde, heeft de Heilige

¹⁾ Firmicus Maternus, de errore prof. rel. 22.

Orthodoxe Kerk, vooral de Russische Orthodoxie, wonderlijk weten te bewaren. Veel hebben geleerden in de 19e eeuw nagedacht en geschreven over het wezen des Christendoms. Is niet het diepste wezen van het Christendom eigenlijk de vreugde, een vreugde, welke vooral de Russische Orthodoxie, als uit een overvloeierende bron, uitstort over hare kinderen in den stralenden Paaschnacht? En het is deze vreugde en dit levende geloof aan de Opstanding, aan den uiteindelijken triomf van het goddelijk Leven over allen dood, hetwelk juist nu uitstraalt in de oude, Heilige Orthodoxe Kerk in Sovjet-Rusland. In haar leeft werkelijk de lijdende, doch in Zijn Lijden in den Paaschnacht triomfeerende Heiland. Zij is nu het echte „God-dragende” Russische volk, de Russische Messias. Dat is ook de diepste zin van de mystiek-profetische woorden van Dostojewsky in zijn „Demonen”. *Ik geloof in de Orthodoxie, ik geloof in het Lichaam van Christus, ik geloof, dat de wederkomst des Heeren in Rusland zal plaats vinden.* Zoo is deze kleine, trouwe gemeenschap van vromen als vervuld van den levenden, immer weerklinkenden en, ondanks lijden en verdrukking, jubelenden Paaschroep: *Woistinoe woskresse — Hij is waarlijk opgestaan!*

P. HENDRIX.

De Anthropologie van Calvijn.

I.

Het is een verheugend feit, dat in de tegenwoordige theologiese discussie, bijzonder waar zij de leer van den mens betreft, ook de Reformatoren gehoord worden. Meer dan de anderen is Calvijn op die manier binnen het anthropologies gesprek van vandaag getrokken, en geen wonder: in Institutie en overige geschriften doet hij een aantal uitspraken over den mens, die door hun verschillende, soms tegenstrijdige, interpretatie ¹⁾ onze aandacht vragen. Die aandacht mag echter niet zozeer gericht zijn op een gebruik ten eigen behoeve, dan wel op een zo zuiver mogelijk begripen. Om dat te bereiken, moeten wij eerst een juist inzicht hebben in de moeilijkheden, die hoofdzakelijk voortkomen uit de problematiek van Calvijns theologie, waarop reeds Bauke ²⁾ gewezen heeft. Zij vraagt van den onderzoeker, dat hij het gecompliceerde werk van den Reformator volstrekt ernstig neemt en niet naar zelfgekozen inzicht of principe probeert af te ronden of te herleiden. ³⁾ Onze houding moet daarom een eerbiedig luisteren zijn, dat bovendien zonder willekeur of voorbarigheid aan het histories milieu zoveel mogelijk recht tracht te doen ⁴⁾.

¹⁾ Men vergelijke: A. S. E. Talma „De Anthropologie van Calvijn” 1882, H. P. Wolmarans „Die mens naar die Beeld van God” 1932 blz. 104 v.v., E. Brunner „Natur und Gnade” 1934 S. 22 f.f., P. Barth „Das Problem der natürlichen Theologie bei Calvin” 1935, Prof. dr G. J. Heering „Geloof en Openbaring” II 1937 blz. 285 v.v.

²⁾ H. Bauke „Die Probleme der Theologie Calvins” 1922.

³⁾ Dit geldt de meeste Calvijn-beschouwingen, de Calvinistiese evenzeer als andere, die proberen C. voor zich te reserveren. Leerzaam is in dit opzicht de wijze, waarop Brunner en Peter Barth C. tegen elkaar uitspelen in hun discussie over de „theologia naturalis”.

⁴⁾ Bij ieder histories onderzoek een voor-de-hand-liggende veronderstelling, die echter t.o.v. Calvijn al te dikwels vergeten is.

1. Dit luisteren doet ons enige algemene gezichtspunten van Calvijns anthropologie kennen, waaronder zonder twijfel als belangrijkste gelden moet: de streng-theocentrische ¹⁾ opzet van Calvijns mensbeschouwing ²⁾. Wanneer Calvijn het eerste boek van zijn Institutie (1559) begint met de bekende woorden: „Nagenoeg de ganse hoofdinhoud van onze wijsheid bestaat uit twee delen, de kennis van God en de kennis van onszelf” ³⁾, dan heeft hij daarmee een zeer bepaalde verhouding van theologie en anthropologie op het oog, die ons belet een psychologies of filosofies interesse in den mens-op-zich-zelf te verwachten. Nog duidelijker dan de laatste uitgave geeft de Institutie van 1536 den mens een plaats binnen de kerkleer (*sacra doctrina*), die slechts wijst op zijn verhouding tot God en alle niet-theocentrische anthropologie afwijst. ⁴⁾ Wel blijft de cirkel der *cognitio Dei* en *cognitio nostri* een figuur, die de vraag naar de manier, waarop de zelfkennis tot stand komt, onopgelost laat ⁵⁾, maar de uitwerking bewijst, dat speculatie of theorie over den mens als zodanig nergens bedoeld is. Dit ligt trouwens volkomen in de lijn van de praktische, resp. pastorale tendenz der Institutie.

2. Daarbij moet terstond op een tweede punt gelet worden: de anthropologie heeft in de Institutie geen zelfstandige locus. Wij treffen haar zowel in het tweede boek onder „de Redemptore”, als in het eerste onder „de Creatore” aan ⁶⁾. Naar een uitvoerige verhandeling „de Homine”, zoals wij die vinden in de latere Gereformeerde dogmatiek, zoeken wij tevergeefs. Wij moeten tevreden zijn met hetgeen in de grotere samenhang van schepping en verlossing gezegd wordt op die plaatsen, waar Calvijn zijn aandacht meer speciaal op den mens richt. Dit verschijnsel laat zich natuurlijk licht verklaren uit Calvijn's theocentrische instelling. Overigens is die verklaring wederkerig.

3. Van beslissende betekenis is ten derde: de bedoeling van Calvijns mensbeschouwing, tevens de sleutel tot werkelijk verstaan. Daar Calvijn meestal van zelfkennis spreekt, geeft hij zijn anthropologie reeds tevoren een subjectieve betekenis, die ons niet toestaat

¹⁾ In het bestek van dit artikel kan niet dieper ingegaan worden op de verhouding van theologie en anthropologie. Het woord „theocentrisch” drukt over 't algemeen op het karakter van Calvijns mensbeschouwing wel het juiste stempel. Scms zal men de betekenis van dit „theocentrisch” echter moeten inkrimpen tot „theologies” in den zin van: betrekking hebbend op de relatie tussen God en mens.

²⁾ Dit wees Talma t.a.p. blz. 25 noot reeds enigszins aan, zonder daarop echter den nadruk te leggen, die m.i. op 't ogenblik nodig is.

³⁾ Inst. I, 1, 1 „Tota fere sapientiae nostrae summa, quae vera demum ac solida sapientia censi debet, duabus partibus constat, Dei cognitione et nostri.”

⁴⁾ „Summa fere sacrae doctrinae duabus his partibus constat: Cognitione Dei ac nostri”. Van de laatste geldt alleen: „Quo in certam nostri notitiam venimus, hoc prius habendum est: parentem omnium nostrum Adam esse creatum ad imaginem et similitudinem Dei. — Verum ubi in peccatum lapsus est, haec imago et similitudo Dei inducta et oblitterata est.” C. R. (= Corpus Reformatorum) 29, 27 s.

⁵⁾ Het is volgens Calvijn „niet gemakkelijk te onderscheiden, welke van beiden aan de andere voorafgaat en haar uitzichzelf voortbrengt.” De zelfkennis brengt tot Godskennis, maar de zelfkennis is zonder Godskennis onmogelijk. Verder dan deze vaststelling komt C. niet.

⁶⁾ De voornaamste plaatsen zijn: Inst. I, 1; I, 15; II, 1—6.

haar tot een algemeen oordeel over den medemens te objectiveren ¹⁾. De uitwerking adstrueert dit. Nadat de Christelijke uitleg van het klassieke γυνωθι σεαυτον is afgegrensd tegen het verkeerd gebruik door „sommige wijsgeren”, die met hun kennis den mens tot *superbia* brengen ²⁾, stelt Calvijn de zelfkennis allereerst in de wetenschap: „hoe groot de voortreffelijkheid onzer natuur zou zijn, *siquidem integra maneret.*” ³⁾ Maar: „die eerste waardigheid kan ons niet voor den geest komen, of spoedig vertoont zich aan de andere zijde het droevig schouwspel van onze afzietelijkheid en schande En daaruit ontstaat een haat jegens en een mishagen in onszelf (*nostri odium ac displicentia*) en een ware ootmoedigheid (*vera humilitas*) en wordt een nieuwe ijver aangewakkerd om God te zoeken.” ⁴⁾ Het valt bijzonder op, hoe negatief het doel van deze leer betreffende den mens is. Wel staat een positieve aanwijzing daartegenover: God wil niet, dat wij onze eerste adeldom vergeten, „daar die ons met recht moet opwekken tot het streven naar rechtvaardigheid en goedheid” ⁵⁾, maar deze wordt meteen weer opgeheven, als ook dit bestanddeel der zelfkennis zonder meer tot *humilitas* herleid wordt. ⁶⁾ De *humilitas*, die voor Calvijns theologie in het algemeen van centrale betekenis is ⁷⁾, geeft aan zijn anthropologie het karakter van boete, welke vooral gericht is op de *abnegatio nostri* en de *redactio hominis ad nihilum*. ⁸⁾ Inderdaad bedoelt Calvijn met zijn leer van den mens niets anders dan uit de hoogmoed te werpen en tot de ootmoed te drijven, m.a.w. in zijn spreken over den mens plaatst Calvijn zich op den bodem van zijn boeteleer.

4. Hebben wij ons in het voorgaande voornamelijk beziggehouden met den grondslag van Calvijns anthropologie, een vierde punt heeft betrekking op haar bouw. Ofschoon Calvijn zich krachtig verzet heeft tegen Humanisme en Scholastiek en reformatories teruggegrepen heeft op het Schriftgetuigenis, bovenal op Paulus, is het hem toch niet gelukt met die beide sterke geestesrichtingen, geheel af te rekenen en ze restloos te doen verdwijnen. Reeds als reactie mag Calvijns leer niet los van haar historische omgeving beschouwd worden. Elementen, die ons tegenwoordig vreemd aandoen, zijn alleen zo te begrijpen. Maar dit klemmt nog meer, als wij zien, hoe juist in de anthropologie Calvijn afhankelijk is van de toen-geldende vraagstelling. De grote invloed, die Calvijn in zijn jeugd ondergaan heeft vanwege het Humanisme, blijft in zijn gehele leven en werk merkbaar. ⁹⁾ Hoewel het materieel door-

¹⁾ Daarom lijkt mij de opmerking van Prof. Heering t.a.p., dat de Reformatie 's mensen religieuze zelfbeoordeling met het ethies-psychologische voordeel over den medemens verwisselt t.a.v. Calvijn niet juist.

²⁾ Inst. II, 1, 1. Met evenveel nadruk Inst. I, 1, 1.

³⁾ Inst. II, 1, 1. ⁴⁾ Inst. II, 1, 3.

⁵⁾ „Sed tantum abest ut animos nobis faciat ista recognitio, ut potius submissis illis, ad humilitatem prosternat.” Inst. II, 1, 3.

⁶⁾ Inst. II, 2, 11.

⁷⁾ „Abnegatio haec late patet, ut scilicet renuntiantes proprio ingenio, et omnibus carnis affectibus valere iussis, parati simus in nihilum redigi, modo in nobis vivat ac regnet Deus” C. R. 45, 481. Over Calvijns boeteleer zie: H. Strathmann in „Calvinstudien” 1909, S. 187—246 en A. Goehler „Calvins Lehre von der Heiligung” 1934, S. 30 f.f.

⁸⁾ Vgl. J. Neuenhaus „Calvin als Humanist” in „Calvinstudien” 1909, S. 1 f.f.

broken ¹⁾ is, heeft het formeel nooit opgehouden Calvijns denkrichting mede te bepalen. Met zijn brede kijk kon Calvijn niet kortweg aan de waardering van den mens, die hem daar gebleken was, voorbijgaan. Behandeling en verwerking geschiedde echter door een theoloog, die als zielszorger van uit zijn christelijk geloofsstandpunt een juist licht wilde werpen op het buiten-christelike. ²⁾ Calvijn heeft als kind der Renaissance zijn horizon wijd zien worden naar de Oudheid toe, die zulk een macht aan menselijke wijsheid opendeed. Maar al is hij dan een degelijk kenner der Griekse filosofie, al heeft hij voorliefde voor Plato, toch bewaart hij een kritiese houding, die het rationalisme ³⁾ en de „heidense” filosofie ⁴⁾ afwijst. Hij moge voor ons bewustzijn tweeslachtig schijnen in zijn nu eens opnemen, en dan weer afwijzen van louter-humane waarden, wij mogen geen voorbarig oordeel vellen, dat niet volledig rekening houdt met de eigenaardige omstandigheden, die aan Calvijns leer van den mens juist deze vorm gaven. Hij is evenmin de ontwerper van een hellenistische of humanisties-filosofiese anthropologie ⁵⁾, als van een „theologia naturalis” ⁶⁾, hoewel ook het tegendeel niet kortweg te bewijzen is. Wat van het Humanisme geldt, moet eveneens van de Scholastiek gezegd worden. Bij de felle kritiek ⁷⁾, die Calvijn op haar uitoeft, bemerken wij toch, hoe hij zich aansluit bij haar terminologie en problematiek. Zo heeft hij zijn grote belangstelling voor het Beeld Gods als anthropologische formule gemeen met de Middeleeuwse Scholastiek, waarin hij opgevoed en waarmee hij vertrouwd is, en gebruikt hij haar onderscheidingen, als b.v. „natuurlik” en „bovennatuurlik” ⁸⁾ en haar gedachten, als b.v. de onsterfelijkheid der ziel ⁹⁾, voorzover die hem niet beslist-verwerpelijk lijken. Alleen, en daarop komt het bij ons onderzoek aan, de grondslag, waarop Calvijn met dit dikwels gemeenschappelijke materiaal bouwt, is een totaal andere. Met deze summiere aanduiding moet ik hier volstaan. Slechts een uitvoerig vergelijk van Humanisme en Scholastiek met Calvijns theologie, dat buiten de bedoeling van dit artikel ligt, zal een waar beeld kunnen geven van de verbindingen en tegenstellingen en het specifiek-reformatoerise, resp. het specifiek-Calvijns naar behoren doen uitkomen. Voorzover ik heb kunnen nagaan, raken beide stromingen nergens de kern van Calvijns anthropologie, ofschoon zij ter verklaring van sommige nevenverschijnselen noodzakelijk vermeld moesten worden. Daar in het vervolg slechts zo nu en dan, waar het inderdaad geboden scheen, naar dit punt verwezen wordt, vergeve men mij een niet-te-vermijden onvolledigheid.

In dit verband is ook een opmerking over de verhouding van Calvijn tot de overige Reformatoren op haar plaats, hoewel pas een tot dusver ontbrekende studie deze relatie nauwkeurig zal kunnen vaststellen. ¹⁰⁾ Nu kan slechts geconstateerd worden, dat er t.a.v. de bijbels-

¹⁾ Reeds Calvijns eerste studie (over Seneca's „De Clementia”), aan het eind van zijn humanistische periode geschreven, toont iets van deze doorbreking.

²⁾ J. Neuenhaus t.a.p. S. 2. ³⁾ Inst. I, 17, 2.

⁴⁾ Inst. III, 8, 9 s.s.; 25, 3; II, 4, 2—5. ⁵⁾ Wolmarans t.a.p. ⁶⁾ Brunner t.a.p.

⁷⁾ In Tim. 1, 4; in Tit. 3, 9; Op. Calv. 33, 709 s.

⁸⁾ Inst. II, 2, 12.

⁹⁾ Inst. I, 15, 2.

¹⁰⁾ Afzonderlijke studies: Dr M. A. H. Stomps „Die Anthropologie M. Luthers”; Dr G. Oorthuys „De anthropologie van Zwingli.” Wolmarans' vergelijk kan niet voldoen.

theologische basis verregaande overeenstemming bestaat, en dat vergeleken met Luther en Zwingli, Calvijn vrij-zelfstandig te werk gaat. ¹⁾

5. Als laatste gezichtspunt diene: Calvijns aansluiting bij het Oud-kerkelijk dogma en vooral bij Augustinus. ²⁾ De theoloog Calvijn is gevormd door de geschriften van dezen Kerkvader, wiens uitspraken hij in de Institutie opvallend veel citeert, wiens gevoels hij in hoofdzaak deelt en wiens autoriteit hij aanwendt tegen de dwalingen der Scholastiek ³⁾. Is Augustinus daarom voor het geheel der Calvijnsche theologie van fundamenteel belang, zijn invloed blijkt ook in een onderdeel als de anthropologie. Dadelik reeds: de tweeenheid van Godskennis en zelfkennis is een Augustiniaanse gedachte. ⁴⁾

Ondanks soms grote verschillen in opzet en methode, (speculaties als in het IXde tot XIIde Boek van „De Trinitate” blijven bij Calvijn niet alleen achterwege maar worden zelfs bestreden), komen wij steeds weer tot de ontdekking: hoeveel van Augustinus zich bij Calvijn terugvinden laat. En onder de talrijke dingen, die de Hervormer van den Kerkvader geleerd heeft, moge bijzonder genoemd worden (dit voor allen, die Calvijn te zeer naar den letter plegen te interpreteren): het besef, dat alle theologies spreken geschiedt bij de kritiek van een „*ne taceretur*”. ⁵⁾

II.

Deze algemene gezichtspunten maken Calvijns anthropologie voor ons onderzoek toegankelijk. Schematies komen aan de orde: de oorsprong en de werkelijke toestand van den mens, ⁶⁾ een opzet, die Calvijn met twee argumenten steunt. Het ene luidt: over 's mensen oorsprong moet gesproken worden, opdat „alle uitvlucht afgesneden worde en de rechtvaardigheid Gods van alle beschuldiging bevrijd worde”. ⁷⁾ Het andere: de beschouwing van 's mensen oorsprong „richt zich hierop, dat hij lere kennen, wat zijn plicht is”, die van 's mensen tegenwoordigen toestand, „dat hij lere inzien, wat hij vermag tot het volbrengen van dien plicht.” ⁸⁾ De mens op zichzelf of enige speculatie over den staat der rechtheid interesseert Calvijn dus niet, genoemde argumenten zijn immers volstrekt theocentrisch bedoeld, zij wijzen op de verhouding van God en mens en willen zo zuiver mogelijk weergeven, wat den mens zijn geschapenheid te zeggen heeft. Daarbij staat telkens weer de *humilitas* op den achtergrond, die getekend wordt als de door God bedoelde oorspronkelijke houding van den mens tegenover zijn Schepper. Vandaar ook heeft de volgorde der behandeling slechts methodiese betekenis, beiden zijn onscheidbaar verbonden en worden uiteengezet „*prout series docendi poscet*” ⁹⁾.

Calvijn bouwt zijn leer van 's mensen oorsprong op uit materiaal, dat hij van drie kanten samenbrengt: 1^o. de bijbelse gegevens, 2^o. de geloofskennis, die vanuit de hernieuwing in Christus licht werpt op Gods bedoeling met ons mens-zijn, 3^o. de in zijn tijd gebruikelijke anthropologische

¹⁾ Wolmarans t.a.p. belicht m.i. Luther te gunstig ten koste van Calvijn.

²⁾ Vgl. Talma t.a.p. blz. 15 v.v.

³⁾ „Ne uno quidem apice ab ipso (Augustino) differo”. C. R. 36, 266. Reeds in zijn verhandeling over Seneca's „De Clementia” is C. meer Augustijn dan Humanist.

⁴⁾ „Deus semper idem, noverim me, noverim te” Soliloqu. I, 7. Vgl. De Trin. IV, 1, 2.

⁵⁾ Augustinus „De Trin.” V, 10.

⁶⁾ Inst. II, 1, 3. ⁷⁾ Inst. I, 15, 1.

stof, die hij noodzakelijk verwerken moest met het oog op de prakties-theologische instelling van zijn onderwijs. Wijsgerige beschouwingen worden wel genoemd, maar zijn verder voor hem van geen betekenis. ¹⁾ Het gaat Calvijn erom: begrepen te worden. Terwijl hij Aristoteles en Plato citeert, stemt hij soms met een „*admitto*” in, of toont met een enkel woord zijn afkeuring, maar hij knoopt niet bij hen aan, ook een tegenbetoog blijft achterwege. Zonder zich verder om andere meningen te bekommeren, vervolgt hij: „Laat ons liever een verdeling uitkiezen, die binnen aller begrip gelegen is, en zeker bij de wijsgeren niet gezocht kan worden.” ²⁾ Overigens hebben Calvijns opmerkingen een merkwaardige beperktheid van belangstelling, hoewel in de latere uitgaven der Institutie zijn aandacht zich verbreed heeft. Zo ontbrak b.v. eerst de tans drie paragrafen omvattende behandeling der *animae facultates*.

De vraag naar 's mensen oorsprong is voor Calvijn de vraag naar het menszijn vanuit den oorsprong bezien. Menszijn wijst op wezen en persoon. De mens bestaat uit ziel en lichaam, hetgeen „*extra controversiam esse debet*”. ³⁾ Het lichaam is een *vas testaceum*, „uit aarde en slijk genomen”, en heeft slechts waarde als woonplaats van een onsterfelijken geest. De kennis van het somaties bestaan betekent voor Calvijn in dit verband niets meer dan een *superbiae fraenum*, en een ootmoedig belijden van Gods *liberalitas*. ⁴⁾ Wel is Gods heerlijkheid ook in *homine externo* zichtbaar, zelfs wil Calvijn het uiterlike in zekeren zin tot het Beeld Gods rekenen ⁵⁾, maar elders herroept hij dit weer ⁶⁾, om de voorstelling daarvan volkomen geestelijk te houden. ⁷⁾

De ziel is, als *nobilior hominis pars* ⁸⁾, een *essentia immortalis*, nochtans geschapen. ⁹⁾ Dat de ziel een essentie is, wil zeggen, dat zij tegenover het lichaam zelfstandigheid heeft. Zij heet *substantia incorporea* ¹⁰⁾, „een geestelijk wezen in den mens”. ¹¹⁾ Deze eigenheid en superioriteit der ziel wordt terloops bewezen: logies is zij nodig als zetel der *intelligentia*, die aan het lichaam zelf ontbreekt, maar ook Schriftuurlijk, vooral krachtens uitspraken van het N. Testament. ¹²⁾ De onsterfelijkheid van den mens blijkt o.m. uit het geweten, uit de vrees voor *spiritualis poena*, uit het feit der Godskennis en dat der Godsgaven. ¹³⁾ Zorgvuldig moet zij afgegrensd worden tegen de *mortalitas* van het lichaam. Wel kan in bepaalden zin de ziel sterven, maar dan wordt bedoeld de „geestelijke dood” der Godverlatenheid ¹⁴⁾, en niet het verlies der onsterfelijkheid. Anderzijds geeft de *immortalitas* geen onafhankelijkheid van God ¹⁵⁾, de voortdurende herinnering aan haar geschapenheid moet onze hoogmoed in dit opzicht neerwerpen. Inhaerent aan de *substantia animae* zijn haar *facultates*. Zoals bekend is, verdeelde Calvijn die vermogens in *intellectus* en *voluntas* ¹⁶⁾, waarbij het intellekt als το ἡγεμονικον fungeert. ¹⁷⁾ Ondanks

¹⁾ Inst. I, 15, 6. ²⁾ Inst. I, 15, 2. ³⁾ Inst. I, 15, 1. ⁴⁾ Inst. I, 15, 3.

⁵⁾ „Mirabile opus Dei, prae caeteris corporibus creatis, apparet, nulla tamen ejus imago (in eo) effulget.” C. R. 33, 180.

⁶⁾ Inst. I, 15, 6.

⁷⁾ C. R. 35, 112.

⁸⁾ „Vultis scire quae sit animae mors? Deus carere, a Deo desertam esse.” C. R. 33, 204; vgl. 35, 128.

⁹⁾ „Quum dicimus spiritum hominis esse immortalem, non affirmamus contra manum Dei stare posse aut sine ejus virtute subsistere. Absint a nobis hae blasphemiae. Sed dicimus ejus manu ac benedictione sustineri.” C. R. 34, 360.

¹⁰⁾ Inst. I, 15, 7.

¹¹⁾ Inst. I, 15, 8.

deze verhouding, die aan Augustinus en Thomas herinnert, zijn verband en orde van verstand en wil niet overal duidelijk. ¹⁾

In dit schema van den mens is de Grieks-filosofiese inslag, waarvan Wolmarans spreekt ²⁾, onmiskenbaar. Wij dienen echter te bedenken, dat Calvijn zich zo bevindt op de toenmaals alom-erkende lijn der kerkelijke anthropologie, die van den beginne aan deze inslag bezat. Uitvoerige argumentatie van zijn standpunt acht Calvijn dan ook overbodig. Het viel ten enenmale buiten zijn gezichtskring, dat vanuit de bijbelse gegeven rechtvaardig kritiek op de traditionele opvatting geoefend kon worden, ofschoon hij het verschillend gebruik van „ziel” in de H. Schrift erkent, ³⁾ en de onsterfelijkheid zó duidt, dat hij toch dichter bij Paulus, dan bij Plato staat ⁴⁾. Overigens ligt hier zeker niet het zwaartepunt van zijn beschouwingen. Hij hanteert en handhaaft het gevonden schema om daarmee tot de kern van zijn leer aangaande den mens te komen, welke is uitgesproken in de formule, voor geheel Calvijns werk van groot belang, die den mens in zijn oorsprong aanwijst als geschapen naar het Beeld Gods.

Het is niet gemakkelijk precies vast te stellen, wat Calvijn onder het Beeld Gods verstaat. Van gewicht is vooral de afleiding van de inhoud der *imago* uit de *imaginis restauratio* in Christus. ⁵⁾ Derhalve is Christus „het volmaaktste Beeld Gods, naar hetwelk wij gevormd” en tot beelddragers Gods vernieuwd worden ⁶⁾, of het levende Beeld Gods, waarvan al het overige afhangt. ⁷⁾ Dienovereenkomstig draagt de mens ook naar zijn oorsprong het Beeld „door de weldaad van den eniggeboren Zoon”. ⁸⁾ Het Beeld Gods wijst op een bepaalde Gods-verhouding. De hoofdzaak in die verhouding wordt aldus uitgesproken: „de mens is aan God gelijk geweest, niet door invloeiing van zijn wezen, maar door de genade en de kracht Zijns Geestes.” ⁹⁾ De afstand tussen Schepper en schepsel moet geëerbiedigd worden: wij zijn van Gods geslacht maar „*non substantia, sed qualitate*” ¹⁰⁾ d.w.z. „voorzover God ons met zijn gaven gesierd heeft”. ¹¹⁾ Het Beeld Gods draagt als band tussen God en mens een sterk-pneumatis karakter, hetgeen trouwens de analogie met de regeneratie door den Geest meebrengt. Het mag dus niet staties beschouwd worden, los van zijn dynamiese verbinding. De mens doet „door zijn uitnemende gaven de voortreffelijkheid van zijn Maker uitkomen” ¹²⁾, die Zelf in hem „als in een spiegel zijn heerlijkheid laat zien”. ¹³⁾ Daarom geeft de Schrift door Beeld Gods te kennen, dat de mens „niet door zijn eigen goederen, maar door de gemeenschap met God gelukkig was”. ¹⁴⁾ Daarom heeft Adam het Beeld Gods gedragen, „voorzover hij met God verbonden was”. ¹⁵⁾ Hoe men nu de *imago* precies

¹⁾ Zie Talma t.a.p. blz. 45 v.v. Deze onklarheid geldt vooral Calvijns leer aangaande het liberum arbitrium. ²⁾ Wolmarans t.a.p.

³⁾ Het woord kan volgens C. ook betekenen: *vita* (C. R. 33, 179), *voluntas*, *desiderium*, of *adem* of *mens*. Dikwels duidt *anima* ook op „*quod ex spiritu Dei regeneratum est in nobis*” (In Rom. 7, 22). ⁴⁾ De N.-Tiese opstandingsgedachte wordt dikwels met die der onsterfelijkheid verwisseld. Dit blijkt o.a. uit de reeds genoemde citaten: Insti. I, 15, 6. ⁵⁾ C. R. 35, 112. ⁶⁾ Inst. I, 15, 4.

⁷⁾ In Ps. 8, 6; C. R. 31, 93. ⁸⁾ Inst. II, 12, 6. ⁹⁾ Inst. I, 15, 5.

¹⁰⁾ Wat C. hier onder „*qualitas*” verstaat, is slechts uit de toelichting te begrijpen. De beschouwing, die Wolmarans t.a.p. blz. 111 aan dit onderscheid verbindt, gaat veel te ver. ¹¹⁾ Inst. I, 15, 3. ¹²⁾ Inst. II, 12, 6; I, 15, 4. ¹³⁾ Inst. II, 2, 1.

definieert, doet minder terzake, „wanneer slechts dit vast blijft staan, dat het Beeld Gods.... geestelijk is”.¹⁾ Wel blijkt iets van het Beeld Gods uit 's mensen eigen plaats in de schepping, maar die plaats is slechts periferie onderdeel der *imago*. Het Beeld Gods komt uit (*palet, conspicitur, emicat*) in 's mensen heerschappij en voortreffelijkheid boven de dieren²⁾, maar vervuiling der *imago* (Osiander), is „vermenging van hemel en aarde”. Het Beeld Gods is ingeprent in de ziel³⁾, t.o.v. de ziel heet de mens *imago*⁴⁾, daar zijn voornaamste zetel zich bevindt „in het verstand en hart, of in de ziel en haar vermogens”, hoewel in het lichaam „enige vonkjes gloeien”.⁵⁾ De nauwe en direkte verbinding van Beeld Gods en ziel heeft tweërlei doel: 1^o. het geestelijk karakter van de *imago* te handhaven, 2^o. de ervaringswerkelijkheid van het Beeld Gods aantewijzen door het meer een innerlijke kwaliteit dan een uiterlijke verhouding te doen zijn. De eenheid van het Beeld Gods staat voorop, waarom Calvijn de scholastieke onderscheiding van *imago* en *similitudo* terzijdestelde met de juiste opvatting, dat deze verschillende woorden hetzelfde bedoelen.⁶⁾ De *facultates animae* zijn tegelijk psychiese hoedanigheden en *doctes Dei*⁷⁾. Weinig instemming heeft het *vestigium Trinitatis*, dat volgens Augustinus in de drie vermogens der ziel (*intellectus, memoria, voluntas*) ligt.⁸⁾

De meest gebruikelijke van de vele omschrijvingen⁹⁾, die Calvijn van het Beeld Gods geeft is de Pauliniese: *sapientia, justitia, sanctitas*. Het eenvoudigst en tevens meest omvattend wordt 's mensen *prima conditio* echter met *integritas*¹⁰⁾ omschreven. De *integritas* is niet volstrekt, zij laat ruimte aan het *liberum arbitrium*, dat den mens naar Augustinus wel een *posse, si vellet*, maar niet een *velle, quod posset* verleent.¹¹⁾ Aan de oorspronkelijke integriteit ontbrak het *donum perseverantiae*, waarvoor geen andere verklaring is dan Gods soevereine beslissing.

De oorspronkelijke integriteit heet soms ook „natuur”.¹²⁾ „Van nature” betekent dan: naar 's mensen goede geschapenheid, wier herinnering alle verwijt jegens God beletten en tot schuldbesef en boete leiden moet.¹³⁾ Doch daarnaast noemt Calvijn eveneens de zondige toestand na Adams val „natuur”. Van de eerste toestand geldt „*nihil vitii natura non fluxerit*”, van de andere „*vitata est natura humana*”. Opnieuw met Augustinus verdeelt Calvijn nu de *dona* van het Beeld Gods in *naturalia* en *supernaturalia*.¹⁴⁾ Deze deling der *dona* ontstond door het dubbel gebruik van het begrip „natuur”. De *naturalia* zijn meer te zoeken in de hoedanigheden, die den mens tot mens maken (*facultates animae*), de *supernaturalia* meer in de verhouding tot God (geloof, gerechtigheid enz.)¹⁵⁾. De laatsten

¹⁾ Inst. I, 15, 3.

²⁾ Inst. I, 15, 8. Het is opmerkenswaard, dat C. ook deze heerschappij alleen in Christus ziet en herstellen laat. C.R. 55, 24 „... sequitur, dominium illud. . . nobis periisse in Adam: ideoque de integro oportere donationem instaurari. Porro instauratio a Christo tamquam a capite incipit. Non est ergo dubium, quin respicere in ipsum debeamus quoties agitur de hominis principatu in omnes creaturas.”

³⁾ „Il y a une essence spirituelle en l'homme, en laquelle l'image de Dieu est imprimée.” C.R. 35, 112.

⁴⁾ Het B. Gods betreft zich zo enigermate op 's mensen wezen en persoonlijkheid. Bavinck, Geref. Dogm. II¹, p. 531 heeft hierin meer gelijk dan Heppe, Ref. Dogm. (1935), S. 185. ⁵⁾ Inst. I, 15, 8. ⁶⁾ Inst. I, 15, 3. ⁷⁾ Augustinus „De Trinitate”.

⁸⁾ O.a. „Factum esse participem divinae tum sapientiae etc.”, of „conformitas quam spiritus noster habet cum Domino, ubi terrena sorde repurgatus nihil nisi coelestem puritatem spirat.” ⁹⁾ In Gen. 1, 26. ¹⁰⁾ Inst. I, 15, 1. ¹¹⁾ Inst. II, 2, 12.

worden in Christus beschouwd als *adventitia* en *praeter naturam*, twee scholastieke termen.

Deze excurs draagt ongetwijfeld een tegenspraak tot de hoofdgedachte van Calvijns anthropologie, die het menszijn wijst naar de Godsverbinding en de eenheid van het *B e e l d G o d s* beklemt. Inderdaad zijn Calvijns gedachten hier niet eenvoudig. Terwijl hij enerzijds de tweedeling van het *B e e l d G o d*, zoals de *S c h o l a s t i e k* haar leerde, bestreed, hield hij er anderzijds aan vast, zij het onbedoeld en in gewijzigden vorm. Het is niet te ontkennen, dat Calvijn vooral en nadrukkelijk van één en hetzelfde *B e e l d G o d s* spreekt, zodat van dualisme in zijn voorstelling geen sprake kan zijn ¹⁾. Dit neemt echter niet weg, dat een feitelijke en konsekwente eenheid niet bereikt is, waar hij het *humanum* behalve door de verhouding tot God bepalen laat door een onverliesbare, den mens eigen zijnde natuur, gelijk dit geschiedt, wanneer de onderscheiding „natuurlik-bovennatuurlik”, of ook (zoals wij nog zullen zien) de formule „rest van het *B e e l d G o d s*” gereleveerd wordt. De verklaring dezer inconsequentie ligt m.i. in Calvijns idee van de onsterfelijkheid der ziel en haar zelfstandigheid tegenover het lichaam. Niettegenstaande het feit, dat hij de onsterfelijkheid terstond en onvoorwaardelijk bindt aan Gods scheppingsdaad, bemerken wij, dat zo een staties element wordt ingevoerd, dat afbreuk doet aan de pneumatiese spanning, waarin het menszijn door Calvijn gewoonlijk geplaatst is. ²⁾ Teveel heeft hij zich hier aangesloten bij de gangbare anthropologie zijner dagen om werkelijk in alle onderdelen, reformatories en bijbels, radikaal met het oude brekend, de zuiver-theocentrische lijn zijner mensbeschouwing te kunnen doortrekken. Wij mogen echter niet vergeten, dat dit bezwaar enkel bepaalde onderdelen raakt en het nergens het hart van Calvijns betoog aantast. Wanneer wij dus ons verstaan van den Hervormer precies met die onderdelen beginnen, moeten wij, zijn eigenlijke bedoeling voorbijziende, hem noodzakelijk misverstaan. ³⁾

De kennis van 's mensen oorspronkelijke goedheid mag, zoals wij zagen, niet tot *superbia* leiden. Want onze oorsprong is „immers die, van welke wij afgevallen zijn” en ons doel dat, „waarvan wij ons geheel en al afgewend hebben”. ⁴⁾ Tussen onze werkelijkheid en onze geschapenheid naar het *B e e l d G o d s* staat Adams val. Over den val zelf zegt Calvijn niet veel. ⁵⁾ Het gaat hem meer om de verdorvenheid, die daarvan het gevolg is. Hij volstaat ermee, zonder speculatie, oorzaak, feit en gevolg te constateren. Oorzaak is behalve de *superbia* en de *contemptio veritatis* vooral de *infeidelitas* ⁶⁾. Gevolg is de *exinanitio* van geheel Gods heerlijkheid in den mens. ⁷⁾ Scherp wordt de omvang daarvan geformuleerd:

¹⁾ Brunner t.a.p. meent verkeerdelijk een dubbel begrip van het *B. G o d s* bij Calvijn systematies te kunnen onderscheiden. Een formeel en materieel *B. G o d s* kan niet worden geconstrueerd op grond van de gegevens, die Calvijns werk verschaft. Vgl. ook Br. „Der Mensch im Widerspruch” S. 527 f. Evermin is de onderscheiding „imago essentialis et accidentalis” (Voetius, Maresius) of het latere „*B. G o d s* in engeren en ruimeren zin” Calvijns.

²⁾ Een duidelijk uiteenhouden van *per gratiam* en *per naturam suam* t.o.v. de *anima immortalis* is daardoor onmogelijk.

³⁾ Zo Wolmarans t.a.p., die beweert dat Calvijns anthropologie meer bij Plato dan bij de Schrift aansluit. ⁴⁾ Inst. II, 1, 3. ⁵⁾ Inst. I, 15, 8, II, 1, 4. ⁶⁾ Inst. II, 1, 4.

⁷⁾ „Quantum in se erat exinanivit totam Dei gloriam.” Inst. II, 1, 4.

„Evenals het geestelijk leven van Adam hierin bestond, dat hij verbonden en verknocht bleef aan zijn Schepper, zo was de vervreemding van Hem de dood zijner ziel.” ¹⁾ Dit gevolg strekt zich uit tot de gehele schepping, daarom ook tot alle mensen. Zo bevindt zich ieder mens in eenzelfde toestand, die Calvijn kenschetst door het begrip *peccatum originale*. Het is een *haereditaria corruptio* ¹⁾ d.w.z. Adam heeft niet slechts zichzelf, maar ook onze natuur in hetzelfde ongeluk gestort. ²⁾ Een verklaring in de wijze van overerving wil Calvijn niet zoeken. De besmetting heeft haar oorsprong alleen in Gods ordinantie. ³⁾ *Peccatum* betekent in deze samenhang niet daad, maar toestand; het draagt echter met recht dien naam, omdat het door God als zodanig beschouwd wordt. ⁴⁾ Onze werkelijke toestand wordt nu beschreven als: *depravatio* ¹⁾ of *pravitas et corruptio nostrae naturae*. ⁵⁾ Negatief: *carentia iustitiae originalis*, positief: bron van alle kwaad, van alle *opera carnis* ⁶⁾. Zij is „in omnes animae partes diffusa”, zij strekt zich uit „ab intellectu ad voluntatem, ab anima ad carnem”. ⁷⁾ Alle delen der ziel zijn dus door de zonde bezeten. ⁸⁾ Deze totale verdorvenheid van den mens in zijn tegenwoordigen toestand blijkt uit het getuigenis der Schrift en uit de *renovatio*, die „*plenum omnium partium reformationem*” omvat. ⁹⁾ Daar ’s mensen natuur verdorven is, heet hij *naturaliter vitiosus*. ¹⁰⁾ Buitengewoon uitvoerig gaat Calvijn in op de kwestie van het *liberum arbitrium*, dat hij met scherpe wendingen tegen de *Scholastiek* ontkent, indien er iets ten voordele van den mens mee gezegd wordt. ¹¹⁾ Het *Beeld Gods* is in den toestand der zonde uitgewist (*obliterata*) en verwoest. Toch speelt meer dan elders de onderscheiding tussen *dona naturalia* en *supernaturalia* een rol. Met Augustinus zegt Calvijn, dat de *naturalia* verdorven en de *supernaturalia* ontroofd zijn. ¹²⁾ Tot de *supernaturalia* behoort, gelijk wij zagen, alles wat betrokken is op de oorspronkelijke verhouding tot God. Tot de *naturalia* alles, wat met de onverliesbare intellektuele en wilsfuncties samenhangt. Ging het *Beeld Gods* dus eigenlijk verloren, van de natuurlijke kwaliteit bleef iets over, ofschoon aangetast en belemmerd. ¹³⁾ Wat er over is, noemt Calvijn „*aliquas imaginis Dei superstites notas*”, die het gehele menselijke geslacht van de andere schepselen apart zetten ¹⁴⁾, of „*eximium quoddam inter alias creaturas divinae sapientiae, iustitiae et bonitatis specimen*”, waarom de mens met recht door de Ouden *μικροκοσμος* geheten werd ¹⁵⁾, of „*aliquid residuum, ut praestet non parva dignitate homo*”. ¹⁶⁾

Inderdaad weet Calvijn nu enigszins te waarderen, een trek, die op het *Humanisme* wijst, dat hem nooit geheel heeft losgelaten. Het *semen religionis* ¹³⁾ kan den mens evenmin ontzegd worden als een zekere redelijkheid en zedelijkheid, het *semen aliquod ordinis politici* ¹⁴⁾ evenmin als enige bekwaamheid ¹⁵⁾ tot de *artes tum liberales tum manuarias*.

¹⁾ Inst. II, 1, 5.

²⁾ Inst. II, 1, 6.

³⁾ Inst. II, 1, 7. C. is evenals b.v. Thomas creatianist, ofschoon hij zijn standpunt niet scherp formuleert.

⁴⁾ In Eph. 2, 3.

⁵⁾ Inst. II, 1, 8.

⁶⁾ Inst. II, 1, 9.

⁷⁾ Inst. II, 1, 11.

⁸⁾ Inst. II, 2, 6.

⁹⁾ Inst. II, 1, 12.

¹⁰⁾ Inst. II, 2, 17.

¹¹⁾ Op. Calv. 23, 25.

¹²⁾ Id. 23, 147.

¹³⁾ Inst. I, 4, 1.

¹⁴⁾ Inst. II, 2, 13.

¹⁵⁾ „Vis humani acuminis” Inst. II, 2, 14.

De wetenschap der Oudheid en in 't algemeen mag men niet miskennen.¹⁾ „Indien iemand tegenwerpt, dat door Adams zonde het Beeld Gods in de menselijke natuur verwoest is, dan moet men wel erkennen, dat het ellendig vervormd is, maar zo, dat er nog enige trekken daarvan zichtbaar zijn. Weggenomen zijn de *justitia*, de *pietas* en de *libertas* om het goede na te streven, er blijven echter vele uitnemende gaven, waardoor wij boven de dieren uitsteken. Wie dan ook God recht dient en eert, zal ervoor oppassen den mens te smaden.”²⁾ In dezen zin is Calvijn dus bereid met Vondel God in Adam te eren³⁾, al is dit meer negatief: „niet smaden”, dan positief: „eer bewijzen”, hetgeen dadelik openbaar komt, wanneer wij bemerken, dat met de betrekkelijke erkenning van zulk een *humanum* feitelijk niets te beginnen is. Want des menschen rede, in *vitae ratione* niet volslagen blind, kan in de goddelijke dingen slechts „*caecam prorsus esse et stupidam*”.⁴⁾ Daarom volgt de mens de neiging van zijn (verdorven) natuur als een stuk vee en richt hij met het weinige, dat hij heeft, niets uit.

Toch stuitten wij op dezelfde tegenstrijdigheid, die wij reeds eerder in Calvijns anthropologie ontdekten. Evenals de onsterfelijkheid der ziel wordt ook een „rest” der *imago* zelfstandig en buiten de Godsverhouding erkend. Het is m.i. niet gezocht om aantenemen, dat de *immortalitas animae* en die „rest” ten nauwste samenhangen en uit elkaar te verklaren zijn.⁵⁾ Wat vroeger opgemerkt is aangaande de onsterfelijkheid, geldt ook nu. Bovendien wordt de handhaving van een „rest” bevorderd door nog een andere faktor: Calvijn wil de twee klippen lijdelijkheid en hoogmoed omzeilen.⁶⁾ Daartoe moet de mens zo diep mogelijk vernederd worden, terwijl hij toch verantwoordelijk blijft. Derhalve werd uiterst voorzichtig een „natuurlik” deel van het Beeld Gods (*portio imaginis*?) gehandhaafd, met dien verstande, dat zelfs dit deel alleen toetschrijven is aan de *indulgentia Dei*⁷⁾ en het slechts strekt tot het doel: den mens alle onschuld voor God te benemen. Een aanknopingspunt of oorzaak tot zelfverheffing heeft Calvijn er nooit mee bedoeld.⁸⁾ Zijn interesse in den gevallen mens is niet het prijzen van diens „natuurlike mogelijkheden”, maar hem tot boete te brengen. Juist hier is de *humilitas* enige richtlijn van Calvijns mensbeschouwing.

Nogmaals worde onderstreept, dat de volkomen vernedering van den mens, die op Calvijns anthropologie haar stempel drukt, bij alle hoog-schatting van een resterend natuurlik en kultuurlik *humanum*, „in religione

¹⁾ Inst. I, 5, 2; II, 2, 15—17.

²⁾ Comm. in Jac. 3, 9. C. R. 55, 411.

³⁾ Vondel „Lucifer”. ⁴⁾ Inst. II, 2, 19.

⁵⁾ Enerzijds leidt de ervaring ertoe de „rest” te handhaven en vandaar de onsterfelijkheid, anderzijds maakt het onverliesbaar karakter der onsterfelijkheid, die immers ook tot het B. Gods behoort, het aannemen van zo iets als een „rest” noodzakelijk.

⁶⁾ Inst. II, 2, 1. Deze faktor is ondergeschikt aan de andere: indien C. de onsterfelijkheid der ziel niet als een axioma beschouwd had, zou de oplossing der moeilijkheid ongetwijfeld anders geweest zijn.

⁷⁾ Slechts: Comm. in Ps. 8, C. R. 31, 93.

⁸⁾ Inst. II, 2, 17. Trouwens als *naturalia* blijven het altijd *dona*.

⁹⁾ Beslist wijst C. de „voorbereiding” (*praeparatio*) vanuit de *naturalia* af. Inst. II, 2, 27. Vgl. nog A. Gloede „Theologia naturalis bei Calvin” S. 73 f.f.

necessaria" is. ¹⁾ „Want er is geen gevaar, dat de mens zichzelf teveel ontnemt, wanneer hij maar leert, dat hij in God moet herwinnen, wat hem ontbreekt." ²⁾

Besluiten wij dit uiteraard beknopte en soms fragmentariese overzicht met de volgende samenvatting: De mens in zijn totale verdorvenheid, een *miserabilis ruina*, wordt door Calvijn geconfronteerd met zijn verloren oorsprong, het Beeld Gods. Zo ervaart hij als Goddelike eis en roepstem tot boete zijn menszijn, dat hem als Gods geschenken en levenswerkelijkheid in Christus getoond en geschonken wordt.

Deze kerngedachten van Calvijns anthropologie zijn zeker pregnant genoeg om door haar bijbels en reformatories karakter van belang te blijven bij ieder spreken over den mens. Dat zij zich niet geheel, in alle delen, hebben kunnen doorzetten, blijft daarnaast een onloochenbaar bezwaar, dat echter, eenmaal gekend en begrepen, onze waardering niet in den weg behoeft te staan.

W. E. DEN HERTOEG.

¹⁾ Inst. II, 2, 17.

²⁾ Inst. II, 21, 10.

De idee van het tragische en het christelijk Agapebegrip.

Het tragische en de agape zijn tot op heden weinig opzettelijk geconfronteerd. Dit is eenerzijds zeer *b e g r i p e l i j k*, terwijl het anderzijds hoogst *verwonderlijk* heeten moet. Begrijpelijk, omdat voor het rationeel en mystisch individualisme van de 17e, 18e en 19e eeuw het tragische moeilijk zichtbaar was, begrijpelijk óók omdat de idee van het tragische nog steeds vaak ten onrechte beperkt wordt tot slechts *a e s t h e t i s c h e* categorie en daarmee buiten het theologisch denken valt. Toch is het verwonderlijk, dat de groote dogmatieken op dit punt meestal zoo volkomen zwijgen. (Vgl. Troeltsch: *Glaubenslehre* bl. 236/37). Het *t r a g i s c h e* van onze menselijke situatie en van het gansche wereldbestel moet immers te allen tijde onloochenbaar geweest zijn! Men mag gerust zeggen, dat eeuwen lang in vele christelijke stroomingen de idee van het tragische niet aan de orde is gesteld, doordat de populaire opvatting van de agape het *dóór-en-dóór*-tragische van de levenswerkelijkheid niet *t r a n s c e n d e e r t*, maar *irrealistisch* gewoonweg „*over-slaat*”!

Nu heeft in deze eeuw echter, niet alleen de ernst der tijden, het crisis-bewustzijn, maar ook de gansche verdieping van het godsdienstwijjsgeerige denken het theologisch denken steeds nadrukkelijker voor het tragische gesteld, wil het geloovig *r e a l i s m e* zijn. Vandaar dat het denken naar Hegelschen trant met zijn levend besef van de tragische dialectiek van het wereldgebeuren de geesten zoo sterk boeit, terwijl evenredig

hieraan de christelijke agape steeds meer haar populaire vanzelfsprekendheid verliest en tot een theologisch probleem wordt. Daarom wil dit artikel trachten enkele inleidende opmerkingen te maken over de steeds meer als onafwijsbaar gevoelde confrontatie van het tragische en de agape.

Allereerst dan enkele opmerkingen over het tragische levensbesef. Het gevaar is niet denkbeeldig dat bij bedoelde confrontatie onbewust een bepaalde „metaphysica” van het tragische gehuldigd wordt, die daardoor de agape reeds bij voorbaat uitsluit. Het gaat hier echter om de vraag welk licht er voor ons eigen innigst levens- en waarheidsbesef vanuit de idee van het tragische valt op wereld, mensch en God. De bedoeling is dus een en ander uit te spreken op grond van een volkomen eerlijk realisme, dat in de theologie nog veel te veel ontbreekt met alle halfslachtigheid en religieuze krachteloosheid van dien. Hoe zien wij vanuit ons tragisch levensbesef de wereld, den mensch en God? Kort gezegd, zien wij de wereld als een tijd-ruimtelijk proces van diepe bewogenheid, vol van ernst, gerichtheid, verhevenheid. Juist doordat wij onze eigen menselijke existentie in het licht moeten zien van een machtige tragische bewogenheid, beoordeelen we zoo ook den ganschen cosmos, op grond van ons besef van den eindeloozen levenssamenhang. Dit moment van „bewogenheid”, van het dynamische en dialectische vooronderstelt als tweede moment: een zeker dualisme in het wereldgebeuren. Immers: het tragische vooronderstelt het conflict, de spanning tusschen sein en sollen, rationeel en irrationeel, eindig en oneindig. Van hieruit wordt alle strak monisme en optimistisch-evolutionair geloof als irrealistisch afgewezen. Tenslotte vooronderstelt dit dualisme nog een derde moment, nl. een soort van cosmischen „val”, want de tragiek van het wereldproces wijst heen naar een einde, dat vóór het begin ligt. Vanuit ons tragisch levensbesef weten wij deze wereld dus bewogen, dualistisch en „gevallen”. En in de wereld staat de mensch. Hoe zien wij hem in de bewogenheid van het wereldproces? Vanuit ons tragisch levensbesef weten wij den mensch innerlijk gedreven tot zijn heroïsche taak in de wereld als waardescheppend wezen, den strijd voor geestelijke vrijheid aanbindend tegen alle natuurlijke weerstanden. Waar deze strijd precies op uitloopen zal, weten we niet; noch voor den enkeling, noch voor de menschheid valt dit te voorzien. Wèl doordringt ons tragisch levensbesef ons van de overtuiging dat alle ondergangen in wijder samenhang tot nieuwen opgang rijzen, al valt daarover verder geen woord te zeggen. Zoo zien wij den mensch vanuit ons tragisch levensbesef als heroïsch en als een in zijn ondergang opgenomene in een wijder samenhang. Het hoe weten we echter hierbij niet, of deze opgang een individuele of supra-individuele zal zijn. Tenslotte blijft vanuit ons tragisch levensbesef de Grond der wereld, of, religieus gesproken, God, voor ons altijd het transcendente karakter bewaren van het ondoorgrondelijke, duistere, daemonische, irrationeele. Tegelijk zoekt de tragiek hier haar eigen einde, zonder dat ze kan rusten in de gedachte van het pantragisme. De gedachte van den wereld-„val” wijst ook in deze richting, omdat ze een spanning brengt tusschen de wereld in haar tragische gesteldheid en haar grond. Vanuit ons tragisch levensbesef weten wij zoo het ondoorgrondelijke, irrationeele moment in den Wereldgrond, terwijl wij hier tegelijk iets als een einde van alle levenstragiek bevroeden, al verliezen onze gedachten zich op dit punt in allerlei anti-nomieën en aporieën.

Als men nu dit aldus omschreven tragisch levensbesef gaat confronteren met de agape, komt in zekeren zin de agape hiermee te staan voor de rechtbank van het tragische, omdat wij inderdaad uit onze dogmatiek en levensbeschouwing alles hebben uit te snijden wat in flagranten strijd is met ons innigst levensbesef. Al komen de componenten, die tezamen onze levens- en wereldbeschouwing vormen, uit nog zoo verschillende geestelijken hoek, ze moeten immers toch altijd een innerlijke overtuigings-eenheid vormen op straffe van religieuze onwaarachtigheid en krachteloosheid. Maar dan komt vanzelf ook de vraag of de agape ook kanten bezit, die niet in strijd zijn met een realistisch levensbesef, maar die daarentegen dat realisme nog verdiepen en die ons tragisch levensbesef, dat ons als mensch is ingeschapen, opnemen in een wijder metaphysisch verband waarin het eerst zijn ware aangezicht vertoont.

Als wij ons nu eerst wenden tot het traditioneele agapebegrip, ontdekken we hier 4 op den voorgrond tredende momenten, die alle ons tragisch levensbesef „verdunkeln” (Volckelt). Het eerste moment, nl. Gods voorzienige liefde wordt zóó opgevat, dat God als de vroegere deus ex machina ingrijpt in het wereldgebeuren en het menselijk bestaan, om alles ten goede te leiden en tot het definitieve heil te voeren. Welk een anti-tragische, irrealistische kijk in dit populaire voorzienigheids-geloof ligt, is toch wel zeer duidelijk! Het 2de moment: Gods vergevende liefde oftewel Gods genade was en is slechts mogelijk als christelijke zielservaring op grond van de erkenning van onze schuld en zonde tegenover God. Op zichzelf ligt in dit christelijk zonde-besef een dualistische verdieping van de levenskijk, die het tragische levensbesef juist had kunnen versterken. Maar de popularisatie van een en ander brengt juist een omgekeerde gesteldheid te weeg: want de zielestaat van gedruktheid in het besef van eigen zondigheid kweekt een pusillanimitas, een kleinzielig wroeten in eigen zieleleven en een diep gebogen deemoedigheid tegenover God, waarbij de mensch alle eigen-waarde en vrijheid van waardebepaling opgeeft, terwijl deze laatste juist noodzakelijke zielsvoorwaarden zijn voor het tragische levensbesef. Het derde moment: Gods reddende, verlossende liefde heeft altijd in de christelijk-gestemde ziel een kinderlijk vertrouwen onder alle aardse gebeurlijkheden gewekt, een troost in het grootste lijden, een hoop op heil ook voor den grootsten zondaar. Ja, tot in den dood reikt deze verlossingsmacht. De bijbelsche opstandingsverhalen bedoelen dit nadrukkelijk te demonstreeren. Hoe ver zijn we hier verwijderd van het tragische met zijn zeer sterk besef van de realiteit van den ondergang en van de (zij het ook relatieve) verlorenheid van enkeling, menschheid en cosmos. Het vierde moment tenslotte: Gods eeuwige liefde heeft naar z'n traditioneele opvatting de christenen zich vooral doen richten met hun verlangens en gedachten op wat zij verstaan onder „de eeuwigheid”. Het gevolg van deze „jenseitige Bekümmernisse” was een jenseitige, ascetische, welfremde levenshouding, die zich in het geloof aan een persoonlijke onsterfelijkheid, van deze aarde met haar vreugden en nooden afwendde. Diametraal hiertegenover staat het tragisch levensbesef waarbij de mensch zich geroepen voelt tot een heroïsch en strijd juist voor en in deze aardse levenswerkelijkheid.

Deze vier momenten laten toch wel heel sterk voelen hoe veel irreëls

en ongezonks de traditioneele, populaire opvatting van het christelijk liefdebegrip in de 19 eeuwen van christelijke levenspractijk in veler levenskijk en -houding heeft gebracht en in groote groepen van katholiek en protestantsch christendom nog altijd brengt, waarop méér onbarmhartige critiek van Feuerbach en Freud past dan we ons meestal bewust zijn.

De vraag is nu echter of deze populair-tritioneele opvatting het ware wezen van de christelijke agape dekt. De eenige manier om daar achter te komen is: ons op godsdienst-wijsgeerig terrein op grond der christelijke phaenomenologie te bezinnen op het wezen der agape, haar vooronderstellingen en kenmerken. Aanstonds treft dan hoe weinig denkers zich tot dusver opzettelijk met deze vraag hebben beziggehouden. De voornaamste zijn wel: Heinrich Scholz: *Eros und Caritas* 1929, Anders Nygren: *Eros und Agape* 1ste d. 1930, 2e dl. 1937, Max Scheler in diverse werken en Maria Fuerth: *Caritas und Humanitas* 1933 1ste dl. Verreweg het belangrijkste van deze geschriften is m.i. dat van Scholz, dat in zijn betoogtrant een zeer scherp ontledend verstand verbindt met een hartstochteliiken, wijsgeerigen drang tot „existentieel” denken, waarbij hij de gansche phaenomenologische stof voor oogen heeft. Deze methode van Scholz bewerkt daardoor, dat zijn betoog ons voor een directe, een existentieele beslissing stelt, waarom het immers juist vooral gaat bij de vraag naar de verhouding van ons tragisch levensbesef tot de idee van de agape. Men kan nl. ook wel anders te werk gaan en b.v. aldus redeneeren: de agape berust op die beide andere grondbegrippen: Gods heilichheid en Gods wil of Persoonlijkheid. De heele strijd om den zin en de geldigheid van de agape moet dan uitgestreden worden op het terrein, waar de godsdienstwijsgeerige vragen, die zich opwerpen in verband met het zg. theïsme, beantwoord moeten worden. Deze methode zou zeker niet onjuist zijn, maar in dit geval zou het resultaat toch vermoedelijk te theoretisch blijven, niet o v e r t u i g e n d genoeg zijn. Het is echter juist het curieuze van Scholz’ methode dat we hier wèl rechtstreeks voor een beslissing worden gesteld. Het is echter niet mogelijk zijn betoog hier, zelfs verkort, weer te geven. Daarom slechts het volgende: Scholz gaat er van uit, dat de eros en de caritas de twee groote drijvende krachten van het menschelijk bestaan zijn, daarin ligt juist de mogelijkheid beiden met elkander te vergelijken en op elkander te betrekken. Wil die vergelijking ons nu echter werkelijk voor een beslissing kunnen stellen, dan moet het wezen van eros en caritas zóó ver opengestooten worden, dat we tenslotte tegenover twee volledige metaphysica’s staan: de metaphysica van den eros en die van de caritas. Voor de metaphysica van den eros levert de phaenomenologische stof: Plato’s Symposium en Aristoteles’ Metaphysica, voor die van de caritas: de Evangelien, Paulus’ Hooglied (1 Kor. 13), Augustinus’ Confessiones, Dante’s Divina Ccmm. en Pascal’s Pensées. Wat de caritas betreft, komt Scholz nu tot het volgende resultaat: ze berust op het bestaan van een liefde, die slechts van G o d het praedicaat kan zijn en deze godsliefde bestaat hierin, dat zij den mensch alles schenkt, a l l e s. Wij zouden niets zijn van wat we zijn, in eenige positieve beteekenis van dat woord, wanneer deze Godsliefde niet bestond, waaraan wij het te danken hebben. Augustinus heeft helder gezien dat deze alles s c h e n k e n d e Godsliefde voor de eigenwaarde

van den „natuurlijken” mensch een ver de e m o e d i g i n g is van de allersterkste soort. De eerste vooronderstelling voor den toegang tot het Christendom is dan ook, dat men in staat is om die mensch te zijn die zich iets kan laten schenken, alles kan laten schenken. Zooals Paulus getuigde: Door Gods genade = liefde ben ik, wat ik ben (1 Kor. 15 : 10). Het groote verschil met den eros is, dat de caritas een liefde t o t God is, die door de liefde v a n God beziel d is en in het aangetrokken worden door deze liefde bestaat. Er bestaat in het christendom geen liefde t o t God, die niet de liefde v a n God vooronderstelt. Voor de metaphysica van den eros is dit onverstaanbaar: zij begrijpt niets van een attractie door de Godsliefde z e l f, zooals Jeremia dit onder woorden gebracht heeft: „Ik heb u altijd liefgehad: daarom heb ik u t o t mij getrokken, uit louter goedheid.” (31 : 3). In de metaphysica van den eros beweegt de godheid immers den cosmos $\omega\sigma\ \xi\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ d.w.z. door den eros dien ze z e l f n i e t is en n i e t heeft, maar dien ze enkel en alleen opwekt door de onbereikbare hoogte van haar bestaansvorm. Vandaar dat hier de godheid een ἀκίνητον moet zijn en de „bewogenheid” van den christelijken God een volstreckte ongerijmdheid moet schijnen.

Als wezenskenmerk van de caritas noemt Scholz o.a. de bereidheid tot Existenzerniedrigung. Christus zelf is hiervan het geweldigste voorbeeld. De „grootte” van Christus ligt juist in zijn nederigheid. Men moet u i t de wereld treden om deze grootte überhaupt te kunnen zien. Het is de grootte van het t r a n s c e n d e n t e en bijgevolg de transcendeering van i e d e r e aardsche grootte. De eros en de caritas staan hier lijnrecht tegenover elkaar, want terwijl de caritas gekenmerkt wordt door de onbegrensde bereidheid tot Existenz e r n i e d r i g u n g, is het karakteristiek voor den eros, dat hij streeft naar onbegrensde Existenz e r h ö h u n g. De caritas daalt v a n b o v e n n a a r beneden en slèchts naar beneden: „Zeg mij, tot wien gij a f d a a l t en ik zeg u, wie gij zijt”, de eros echter stijgt v a n b e n e d e n n a a r boven en slèchts naar boven: „Zeg mij, wien gij n a s t r e e f t en ik zeg u, wie gij zijt.” In de gestalte van M a r i a is de caritas dan tot een laatste symbool geworden en hier is de caritas zóó wonderbaarlijk dat toegelaten moet worden dat steeds weer de menschen geboren worden, die voelen hoe schoon het is, voor deze gestalte de handen te vrouwen. Bij Dante maakt deze gestalte dan ook den weg vrij tot het allerlaatste levensdoel, dät levensdoel, dat Augustinus zoo onvergelykelyk geformuleerd heeft in de woorden: „Gij, o Heer, hebt ons tot u geschapen, en ons hart is onrustig, totdat het rust vindt in u.” Het laatste doel is zoo de vrede Gods, diè vrede waar slechts één weg naar leidt, die door de verlossende liefde gaat. Want i e d e r e verlossing in den zin van het christendom is een verlossing van onvrede, onvrede óók in de schoonste gestalte, in de gestalte van het eeuwige streven.

Dit zijn heel en 't kort en onvolledig de hoofdlijnen van Scholz' betoog, dat ook hierom zoo belangrijk is omdat de eros in wezen diezelfde diepe drijfkracht van de menschenziel is, die ons juist het besef geeft van het dóór-en-dóór-tragische van de gansche levenswerkelijkheid. De eros geeft aan al wat leeft dat s t r e v e n d karakter waarin juist het t r a g i s c h e ligt van de werkelijkheid. Hij zegt: „Het zou niet de moeite waard zijn de verhouding van eros en caritas zoo diepgaand te onderzoeken wanneer het mogelijk zou zijn, dat wij ons éénige

existentie in dienst der cultuur, dus eenige existentie in den dienst van de verhooging van den menschelijken geest, zonder de platonische liefde denken. Zonder het eeuwig bewegende gevoel van de schoonheid der dingen, waar wij voor opkomen, wanneer wij het platonische hemelrijk der ideeën, in het werk van wetenschap, opvoeding, van de levensvorming in den wijsden zin, veroveren voor de wereld, waarin wij geboren zijn."

Het beslissende in Scholz' betoog is nu echter tenslotte, dat wij de metaphysica van den eros nooit als een laatste, maar wel als een vóór-laatste mogen aanvaarden. Het „laatste" kan slechts zijn: het deemoedig staan voor de caritas, zonder dat de eros ons ook dan nog beheerscht.

Op dit punt moeten we doordenken. Kan inderdaad de caritas, de agape het allerlaatste zijn? Dit blijft in wezen natuurlijk een zaak van persoonlijke worsteling, van geloof. Maar het is reeds van groot belang als we goed inzien, wat de agape wel en wat ze niet is. Want het is broodnodig, ja, van beslissende betekenis voor de toekomst van christendom en cultuur beide, dat wij de idee der agape, na bijna 2000 jaar van christendom, vol misverstand en trivialiteit op dit punt, eindelijk nieuw leren zien vanuit haar wezenlijken, metaphysischen ondergrond. Veel te veel is de agape voor ons geworden, hetzij een paragraaf uit de dogmatiek, hetzij een gemoedelijke vanzelsprekendheid, die ons leven eer vervlakt dan verdiept. Iemand als Scholz doet daarentegen weer beseffen hoe de agape een transcendente zijnsgrond is, waar we alleen vanuit onze menschelijke existentie zelf, ja of nee op kunnen zeggen, precies zooals bij den eros met zijn tragisch levensbesef. Het gaat er dus tenslotte om of wij de agape wezenlijk kunnen „vatten" vanuit onsmensch-zijn.

Om de agape inderdaad wezenlijk te kunnen „vatten" vanuit haar metaphysisch gehalte, wil ik haar daarom tenslotte confronteeren met ons ingeschapen tragisch levensbesef op drie hoofdpunten.

1. Het eerste is, dat de agape, zooals Scholz ze terecht ziet, een metatragisch „moment" is door haar supra-cosmische transcendentie. De „bewogenheid" van God in het christendom maakt deze meta-tragische transcendentie duidelijk. Want God beweegt in het christendom „de zon en de andere sterren" niet door zijn aantrekkingskracht, terwijl hijzelf zich niet bewegen kan vanwege z'n cosmische „Bedingtheit", zooals bij den „God" van den eros, maar God is in het christendom een absolute, transcendente tegenbeweging tegen het gansche streven van den cosmos in. Het christelijk geloof neemt dan ook de gansche cosmisch-bedingte metaphysica van den eros op in de metaphysica van de caritas. En als dit geloof een werkelijke zielservaring is en een existentieele levenshouding, zal ons tragisch levenspathos hiermee doorlicht worden van metatragische momenten. Is het „bewijs" hiervoor niet de opperste christelijke humor, niet de infra-tragische, die beneden het tragische blijft, maar de supra-tragische, die er boven uit is? Ik denk b.v. aan den torenbouw van Babel in Gen. 11, welke vanuit ons tragisch levensbesef diepe ernst en noodzakelijke arbeid is; ik denk ook aan Luthers woord (geciteerd in Karl Holl's Lutherboek): „Alle Creaturen sind Gottes Larven und Mummereien". Het geloof in Gods Souvereiniteit of zooals men het onduidelijk ook wel

noemt: Gods Praedestinatie (vgl. het bekende art. van Troeltsch R.G.G.) wortelt wezenlijk in dit transcendente, meta-tragische Gods-begrip.

Het meta-tragisch moment van de christelijke liefde is in den bijbel het diepzinnigst uitgewerkt door Paulus in 1 Kor. 13. Het is een veel omstreden quaestie welke liefde Paulus hier eigenlijk precies bedoelt: de liefde van God, de liefde tot God of de liefde tot den naaste. Vooral bekend geworden is de controverse tusschen Reitzenstein en v. Harnack. Von Harnack meende n.l. dat het eigenlijke thema van deze hymne de naastenliefde is, maar Scholz die deze controverse bespreekt, is het m.i. volkomen terecht met Reitzenstein eens, dat het eigenlijke thema hier is: de christelijke liefde tot God. Als wij zoo 1 Kor. 13 zien, treedt de agape hier op den voorgrond als een metatragisch moment tegen den cosmischen achtergrond van een tragische bewogenheid, waarin de Rede „duister” is. Dat hier werkelijk bij Paulus de agape gesteld wordt tegen een tragischen achtergrond, aan ons eigen levensbesef nauw verwant — daaraan valt niet te twijfelen. In elk geval is de agape in 1 Kor. 13 niet naastenliefde of iets dergelijks, ze is de band zelf met God, de ingekeerdheid der ziel tot haar transcendenten Grond. Men moet sommige gedichten van Guido Gezelle of ook van Henr. Roland Holst telkens opnieuw lezen om het karakter van deze ingekeerdheid der agape diep te doorgronden. Dan verstaan we ook hoe iemand als Dr J. D. Bierens de Haan de caritas van 1 Kor. 13 misvat wanneer hij (Plato's levensleer, bl. 164) van haar zegt: „Deze streeft niet, doch bezit, en is een verhouding, waarin subject en object hun plaats hebben. Al uit zich de caritas in handelingen, toch is zij wat haar zelf betreft niet een staat van beweging, maar een staat van rust der ziel. Terwijl in dezen zielstoestand de onderbewuste grond der ziel niet in aanmerking komt, is dit bij den Eros juist wel het geval.” Dr Bierens de Haan meent dus dat de agape ver beneden den eros blijft omdat in dezen zielstoestand de onderbewuste grond der ziel niet in aanmerking komt. Lijnrecht hiertegenover dient gesteld te worden, dat in de agape juist de onderbewuste supra-cosmische grond der ziel meespreekt; vandaar de staat van rust, die de agape kenmerkt, omdat hier het tragisch verlangen eindelijk zijn „bewegenden” grond vond. Wel is het waar dat de agape een verhouding van subject en object is, dat is juist het diepe reflexieve element in haar, dat haar tot meer dan een wilsmodus maakt en wel tot een band met God, maar onjuist is wat Dr B. de H. bedoelt: nl. dat die verhouding van subject en object in het christendom „van te voren” en „voorgoed” vast ligt, waardoor hem ook de spanning moet ontgaan tusschen subject en object in de agape en hij evenmin oog heeft voor haar mystischen dieptegrond.

Er is echter nog één zeer belangrijk punt in de agape als meta-tragisch moment, dat nog moet worden opgehelderd. Het Johannesevangelie zegt: God is Liefde en wij zeggen het na. Maar wat beteekent deze uitspraak. Kunnen we haar ook omkeeren: „De Liefde is God”? Hier ligt niet alleen een logisch probleem, zooals Scholz scherp heeft opgemerkt (bl. 53/56), maar een nog veel dieper, want het logisch probleem dat ons het „oneigenlijke” van dit praedicaat „liefde” duidelijk maakt, maakt ons tevens duidelijk dat de agape Gods „wezen” niet uitput. Goddank, want anders zou toch nog de liefde van het christendom in

flagranten strijd komen met ons innigst tragisch levensbesef: dat het leven een strijd blijft tegen een ondoorgrondelijken, duisteren, irrationeelen achtergrond. Zonder dat de agape er iets door verliest van haar definitief-beslissende macht over ons leven, blijft ons Godsbegrip noodwendig agnostisch. (Vgl. de volkomen juiste critiek van prof. v. Holk op prof. Heering's boek „Geloof en Openbaring”, dl. 2, op dit punt, in „Het Kouter”, Maart '38, bl. 120-122). De Beginselverklaring van het Vrijzinnig Protestantisme zegt dan ook terecht: „Wij zijn er ons van bewust dat wij zoo spreken van wat God voor ons is, van Gods liefde. Dat de volheid Gods daarin niet bevat is, erkennen wij”. Ook de wijze waarop het begrip „daemonisch” in de moderne godsdienstwijsbegeerte gehanteerd wordt, getuigt mede van dit noodwendige agnosticisme, temeer waar voor ons innigst realiteitesbesef een zelfs nog niet tragisch doorlicht moment in de levenswerkelijkheid blijft.

2. Het tweede hoofdpunt waarop we de agape met ons tragisch levensbesef, met onzen eros-drang willen confronteeren, betreft de Existenz-erniedrigung. Dr J. L. Snethlage heeft indertijd scherp geprotesteerd tegen het onderscheid dat Scholz maakt tusschen de Existenz-Erniedrigung in de caritas en de Existenz-Erhöhung in den eros. Volgens Dr. Snethlage kent ook de eros den drang tot Existenz-Erniedrigung, wat dan zou blijken uit Socrates' vrijwilligen dood. Toch ziet Dr. S. m. i. verkeerd, want Socrates' dood beteekende voor zijn eigen geloof toch inderdaad een Existenz-Erhöhung krachtens den drang van den eros tot het heroïsche. En bovendien: hij stierf in dienst van de cultuur als deel van die cultuur: het streven van zijn leven was z'n eigen Existenz-erhöhung door middel van de Ex.-erhöhung der cultuur, waar hij een onlosmakelijk deel van uitmaakte. De Griek dacht op het punt der onsterfelijkheid immers niet individualistisch. Bij de vraag naar het verschil tusschen de Ex.-erhöhung en de Ex.-erniedrigung komt dus alles aan op de vraag naar de gemoedsgesteldheid. En het offer van Socrates en dat van Jezus verschillen werkelijk een dimensie in gemoedsgesteldheid. De Ex.-erniedrigung van het christendom ligt in zijn deemoed, waarbij de houding van het gebed en het gebaar van de offerande past. De vraag is echter waardoor die deemoed in het christendom bepaald wordt: is hij een pusillanimitas als in het traditioneele christendom? Dan zou die deemoed in strijd zijn met ons tragisch levensbesef en met den ons ingeschapen drang tot heroïsme, tot geestelijke vrijheid. Het antwoord moet echter luiden: De ware christelijke deemoed, die alleen bepaald wordt door de grondervaring der agape: „door Gods Liefde ben ik, wat ik ben”, is in wezen getranscendeerd heroïsme, en daarmee een ontzaglijk veredeld heroïsme. In het christendom wordt Prometheus Parcivall. Daarom moet de (tragisch-heroïsche) humanitas noodwendig afdwalen en vertroebelen op den duur, als ze niet opgenomen blijft in de caritas, zooals ieder ethos op den duur verschrompelt, dat niet wordt opgenomen in de religie. Iemand als Max Scheler heeft hier een buitengewoon scherp oog voor (Vgl. b.v. zijn art. „Die christl. Liebesidee und die gegenwärtige Welt in: Vom Ew. im M.). Met die grondervaring van de caritas: „door Gods liefde ben ik, die ik ben”, hangt verder nog ten nauwste samen een ander element in den christelijken deemoed, nl. dit: wat in het heroïsme

zonder meer, tragische schuld is, wordt in den deemoed zedelijke schuld! Realistisch gezien, is alle schuld hier op aarde zonder onderscheid tragische schuld, want *alle* menschenlijke schuld moet altijd, op welke wijze dan ook, herleid worden tot het tragisch karakter en de tragische situatie van den mensch in de levenswerkelijkheid. De supra-lapsariërs zijn dan ook van een realistische consequentie, al weten ze het zelf niet! Nu is het echter het groote diepte-mysterie van de christelijke liefde, dat de tragische schuld in vollen ernst aanvaard wordt als een zedelijke of juist: als een religieuze schuld tegenover God. Het spreekt echter vanzelf dat dit religieuze schuld-besef alleen dan een zielswaarheid zal zijn, wanneer wij volstrekten geloofsernst kunnen maken met Gods transcendentie: Voor den Heilige is het onheilige onheilig, hoe dat onheilige nu precies ontstaan is, doet er hier niet toe. Iemand als Max Scheler wil dan ook den grond van het booze niet in den Wereldgrond leggen, maar blijft met den bijbel spreken van den „val” der wereld door een „vrijen”, bewusten, menschenlijken opstand tegen God. Wijsgeerig mag men dit niet met hem eens zijn, het religieus motief zal men toch blijven waardeeren!

3. Ons rest nu tenslotte nog een derde hoofdpunt in de confrontatie van ons tragisch levensbesef met de agape. Tot dusver heette de tragische levenswerkelijkheid een vóór-laatste religieuze waarheid, doch de „werkelijkheid” van de agape de laatste religieuze waarheid. De vraag moet nu wel rijzen naar het verband: hoe verhoudt zich de transcendente Liefde-macht tot deze tragische levenswerkelijkheid? Wezenlijk ligt het antwoord al besloten in het wezen van die liefde zelf, wier wezen het immers is af te dalen tot alles wat tragisch-onvolkomen is, wat „beneden” haar leeft. Maar de vraag zelf reikt toch dieper, vanuit het besef dat hier iets zoek is, het verloren paradijs, wat blijkt uit antwoorden, die wel gegeven zijn, zooals de „wonderde” God of de „lijdende” God, gebrekkige en onvoldoende, ja schijnoplossingen voor de ontzaglijke denkmoeilijkheid die hier ligt. Het philosophisch schema van de dialectiek, van de polariteit van tijd en eeuwigheid, van onvolkomen-volkomen verklaart hier niets wezenlijks en bevredigt religieus nog minder. Met name Hegels dialectiek komt mij in dit opzicht toch, religieus gesproken, als een voorbarigheid voor. Het eenig mogelijk antwoord lijkt mij: dat dit verband wel bestaat naar onze innigste geloofsovertuiging, maar dat we vooralsnog, zoolang het wezen van den tijd ons niet dieper bekend is, dit verband niet vatten kunnen. Zoo blijft in een realistisch christelijk geloof onvermijdelijk de spanning tusschen Gods transcendente Liefde-macht en deze tragische levenswerkelijkheid. Het Kruis als religieus symbool maakt deze spanning uithoudbaar, omdat het ons voortdurend op een direct-religieuze, levende wijze doordringt van het besef dat het verband tusschen God en de aardsche tragisch bewogen werkelijkheid toch inderdaad bestaat, al vatten we het niet. Maar het Kruis blijft vooralsnog „slechts” religieus symbool en mag geen dienst doen als „schema” voor een voorbarige philosophische dialectiek. Daarom had het vrijzinnig Werkverband Roessingh zoo volkomen gelijk toen het de heele triniteitsleer voor alle zekerheid buiten z’n christelijke belijdenis stelde! (Vgl. prof. v. Holk in de Theologische Verantwoording van de Geloofsbelijdenis van het Werkverband Roessingh bl. 24—26).

Boekbespreking.

Prof. Mr Paul Scholten „Het Reorganisatie-Ontwerp verdedigd.”
Uitg. G. F. Callenbach N.V. 1938. 16 pag. f 0.30; voor abonneés
op „Reorganisatie 1938” f 0.20.

In opdracht van het Reorganisatie-Comité schreef Prof. Scholten deze brochure, die bedoelt in het kort de principiële bezwaren, om en in de Synode tegen het Reorganisatie-rapport gerezen, te ontleden en waar mogelijk te weerleggen. Het langzamerhand beruchtgeworden Art. 8 vormt natuurlijk de hoofdschotel. Voor ieder welmenend lezer zal dit eerlijk en open woord, dat niets verdoezelt (ook niet t.a.v. een riskante zaak als „leertucht”), een doeltreffend middel zijn tegen vooroordeel, twijfel en misverstand. Ook tegen de hier en daar heersende vage of meeromschreven vrees en sommige inmiddels rondgaande sprookjes en legenden zij dit geschriftje aanbevolen.

W. E. d. H.

H. N. Ridderbos, „De strekking der Bergrede naar Mattheus”, J. H. Kok, Kampen, 1936, 267 blz., diss.

Voor enkele weken verzocht de redactie van de „Vox” mij een korte recensie van de dissertatie van Dr Ridderbos te geven. Het is al weer eenigen tijd geleden, sinds ik zijn mooie studie las. Niettemin vestig ik op dit werk nog gaarne de aandacht. Het is nog niet zo lang geleden, dat iedere theoloog van naam het aan zijn fatsoen verplicht achtte iets over de Bergrede te publiceeren. Zodoende is er niet bepaald eenstemmigheid in de wijze van beschouwing van dit Schriftgedeelte.

Ridderbos heeft zich verdienstelijk gemaakt door een systematische behandeling van de belangrijkste publicaties.

Wel blijf ik het jammer vinden, dat hij zijn studie beperkt heeft tot het Ev. naar Mattheus. Hij verdedigt zich met de opmerking, dat hij de moeilijke kwesties, die rijzen bij de bespreking van den tekst in Mattheus naast dien van Lukas, heeft willen vermijden. Daardoor geeft de auteur m.i. een belangrijk stuk van zijn basis prijs.

R. geeft eerst een uiteenzetting van den leer-masjaal, bespreekt dien in verband met de bergrede en geeft van dit schriftgedeelte dan een kort overzicht. In de daarna volgende hoofdstukken rubriceert en bespreekt hij allerlei opinies als hij de bergrede nader onderzoekt in haar verband met de prediking van de basileia, de orde des heils, de wet en het leven in de wereld.

Uiteraard trekt vooral de positieve uiteenzetting van de strekking der bergrede de aandacht. De verklaring van de geboden in Mt. 5 : 21—48 als illustraties, die van de prediking der gerechtigheid en de strekking van de woorden van Jezus treffen door de rake wijze van zeggen, die R. eigen is. Heel kort argumenteerend, zakelijk werkend, trekt R. zijn gevonden lijn door. Daarbij verbergt hij zijn overtuiging ten aanzien van de Schrift niet.

Om een voorbeeld te noemen: Wanneer R. (pg. 19) de vraag bespreekt of de bergrede, zooals die in het Ev. naar Mt. voorkomt, compositie van den evangelist of historische weergave van een gehouden redevoering is, begint hij zijn betoog als volgt: „Nu achten wij het onvereenigbaar met ons geloof aan de historische betrouwbaarheid van het N.T., aan te nemen, dat ook hier redevoeringen zouden worden aangetroffen, die een uitsluitend stilistisch en geen historisch karakter zouden dragen”. Was deze opmerking op deze plaats noodzakelijk? Ik meen van niet.

Maar nu gaf ik een enkel critisch geluid door. Dan mag ik niet eindigen zonder tegelijk uiting te hebben gegeven aan de groote waardeering voor dit stevige stuk werk van Eefde's gereformeerden pastor. Hij moet de resultaten van deze studie niet opbergen, maar uitwerken. Terwille van de „progressie”.

15-3-'38.

P. G. KUNST.

Prof. H. H. Kuyper, „De Katholiciteit der Gereform. Kerken”.
Uitg. J. H. Kok te Kampen, 1937, 47 blz., f 1.25.

In deze brochure biedt Prof. Kuyper ons het college aan, waarmee hij zijn werkzaamheid aan de V.U. afsloot. Helder en overzichtelijk vermeldt hij de, van Geref. zijde gedane, pogingen om tot eenheid onder de Protestanten te komen. Genoemd worden de plannen hiertoe van Thomas Cranmer, koningin Elizabeth van Engeland, van de Fransche predikant Du Moulin in 1614 en tenslotte de „meest succesvolle maar helaas ook laatste poging van Geref. zijde om het Katholiek karakter onzer Geref. Kerk tot openbaring te brengen”, n.l. die van de synode van Dordt.

Of alle oecumenisch gezinden op grond van het hier gegeven historisch materiaal tot dezelve conclusie als de schrijver zullen komen, n.l. de wensch van een intern. Geref. samenkomst, mag worden betwijfeld. Wie meewerkt in de oecum. beweging wordt kennismaken van deze rede dan ook aanbevolen. G. F.

Dr J. C. A. Fetter, „De betere wereld”. Uitg. J. Ploegsma, Zeist, 1937. Tien toespraken, 175 blz., ing. f 1.75, geb. f 2.25.

Heeft Dr Fetter ons in zijn „Menschbeschouwing en Zielzorg” een blik gegund in zijn arbeid als persoonlijk zielzorger, in deze bundel preeken schenkt hij ons iets van zijn werk in de kerkdienst. Het zijn toespraken, waarin voortdurend wordt gepoogd de inhoud van den Bijbel in een direct verband te brengen met wat de hoorders bezig houdt. Allerlei onderwerpen komen dan ook aan de orde: Natuurvereering, Leiding en de Groepbew., Trouw, Toekomstverwachtingen enz. Bijzonder trof ons de toespraak over de kunst van het ouderworden. Wie zoo spreekt zal zeker boeien en menschenzielen sterken. Dan vergeeft men graag het wel eens vermoeiend veel citeeren van litteratuur in sommige toespraken. G. F.

Ex Libris: Keur uit de werken van Dr J. H. Gunning J.Hz. door C. J. I. Sluyk, MCMXXXVII. Uitgave J. Ploegsma, Zeist.

Deze omvangrijke bloemlezing uit enkele boeken van Dr Gunning en uit de Pniël-jaargangen 1926—1936 werd uitgegeven ter gelegenheid van de 80ste verjaardag van den even bekenden als beminnden auteur. Natuurlijk spreekt in het bijeen-lezen der stof een sterk subjectieve factor mee en valt het uit dien hoofde niet moeilijk critiek te leveren. Maar over het geheel lijken mij de stukjes en fragmenten goed gekozen en ze bevatten stellig ook voor den theoloog van professie veel dat lezens- en behartigenswaard is. Ik denk b.v. aan Gunnings oordeel over de Römerbrief en aan zijn artikel over „De predikant en de zorg voor eigen ziel”. Nog veel meer zou er te noemen zijn, maar dit is genoeg. Het belangrijkste is: de echte Gunning komt U in dit werk tegemoet. R. de V.

Prof. Dr H. Dooyeweerd e.a., „Geestelijk weerloos of weerbaar?” Uitg. Mij. Holland. 1937. 242 pag. Geb. f 3.90, ing. f 2.90.

Dit verzamelwerk stelt in een vijftal hoofdstukken van verschillende hand, de vraag aan de orde of de Christenen de geestelijke veer- en weerkracht bezitten, die zij krachtens hun geloof behoren te hebben. Dit interessante tema wordt ruim uitgewerkt op maatschappelijk, staatkundig, wetenschappelijk en zelfs aestheties terrein. Men krijgt sterk den indruk, dat de voorgestelde geestelijke wapenrusting meer een negatief, dan een positief doel heeft. De eenheid der nogal heterogene bestanddelen (welk verzamelwerk ontkomt geheel aan dit bezwaar?) wordt hoofdzakelijk gevormd door de telkens weer tevoorschijn komende kontrovers met de dialectiese theologie, wier invloed als Dopers d.i. weerloosmakend gekenschetst wordt. Deze negatieve instelling doet aan de kracht van het pleidooi ongetwijfeld afbreuk. Van de bijeen-gebrachte opstellen zijn de historische uiteenzetting van Dr G. Keizer en de filosofiese verhandeling van Prof. Dr H. Dooyeweerd het meest te waarderen. W. E. d. H.

Prof. Dr M. C. van Mourik Broekman, „Het geestelijk leiderschap, van den predikant”, uitg. „De Tijdstroom”, Lochem, 86 pag. ing. f 1.50, geb. f 1.90.

Een boekje voor jongere theologische studenten — zij zullen er veel aan hebben. Het biedt overzicht van — en inzicht in het ambt, met vermelding van nuttige, verderwijzende literatuur. Cok ouderen zullen het hoofdstuk over de Psychologie van den Predikant met plezier lezen. Toch ontkomt men niet aan den indruk, dat sommige hoofdzaken al te summier zijn behandeld, en dan denk ik vooral aan de religieuze structuur van het ambt; wat meer in den trant van het uit het Dagboek van den Grootstadspredikant geciteerde zou voor jong en oud goed, wellicht bevrijdend zijn geweest. H. J. H.

Prof. Dr W. J. Aalders, „De apostolische geloofsbelijdenis” Uitg. Ploegsma, Zeist; 92 p.

Een korte, heldere, voor leken geschreven interpretatie der geloofsbelijdenis. Iets over de wordingsgeschiedenis van het symbool ware niet overbodig geweest. Doch zoals het is, zal het boekje zeker in een behoefte voorzien. H. J. H.

„Eenheid en Opgang”, een bundel studies, uitgegeven door Ploegsma, Zeist, (161 pag., ing. f 2.25, geb. f 2.90), waarin Dr A. Schierbeek over „De organische eenheid”, Mej. E. C. Knappert over „De gang der sociale ontwikkeling”, Ir J. A. C. Tillema over „Monumentale en religieuze kunst”, Dr P. A. Dietz over „Kosmisch Humanisme” en H. Aalbers over „Desynthese van inzicht en liefde” schrijft.

De humanistisch-religieuze beschouwing van een opgaande eenheid der wereld houdt deze overigens verschillend-gerichte beschouwingen bijeen. Het lijkt niet toevallig, dat de bundel met een artikel uit natuurwetenschappelijke hoek opent; heeft niet vooral de biologie sterk den aandacht gericht op „Ganzheits”-tendenties van iedere afzonderlijke structuur en van de samenlevingen van verschillende structuren? Wijsgerig-religieus zoekt de natuurwetenschap dan niet zelden steun bij Spinoza, maar dan meer dynamisch verstaan, bij Hegel, maar dan met meer begrip voor het individuele en voor den samenhang van lichaam en geest, bij Heymans. Hun namen komt men in den bundel telkens tegen; één moet daarbij dan nog genoemd worden: die van Prof. H. T. de Graaf. — De verschillende schrijvers voeren een pleidooi voor het vertrouwen in het wezen, in den grond aller dingen; zij weten niet lichtvaardig van vooruitgang te mogen spreken, maar gewagen van mystischen opgang, die toch ook voor de samenleving uitzicht ziet en mogelijkwijze biedt. Tegen het theïsme en overdreven distantiebesef, tegen de orthodoxe overtuigingen wordt te velde getrokken — waarbij de theologische lezer een begin van begrip voor het evangelische distantiebesef mist! En toch — vooral het levende en met een schat van felle citaten en argumenten versterkte artikel van Mej. Knappert maakt iedere voorbarige kritiek van „te weinig distantiebesef!” beschaamd; daarin spreekt evangelische vroomheid.

Ir Tillema's knap betoog (dat meer den afstand tussen het Goddelijke en het menselijke erkent, zoals wel meer de schrijvers onderling botsen) over religieuze kunst staat wat afzonderlijk, doch draagt er zeker toe bij, dat de bundel iets goeds meesprekt in het geestelijk gesprek van dezen tijd.

H. J. H.

„Vrijzinnig Protestantisme en Onkerkelijkheid”, in opdracht van en in samenwerking met de Centrale Com. v. h. Vrijz. Prot. opgesteld door Dr W. R. M. Noordhoff — Uitgave Centrale Commissie, Nieuwe Gracht 27, Utrecht; f 0.35, 31 pag.

Het boekje geeft een samenvatting van de beschouwingen en besprekingen van het congres ter bestudering van het vraagstuk der onkerkelijkheid in November '36 door de Centrale Commissie gehouden. De schrijver is genoeg sociologisch geschoold om de verschijnselen onkerkelijkheid en ongeloof zorgvuldig uit elkander te houden. Toch wijst hij, aan de hand van sprekende cijfers, op het verband tussen beide. Uitvoerig bespreekt hij de positie van het Vrijz. Protestantisme, dat iets heeft van een schutsluis tussen het Christendom en de wereld. De eenheid der verschillende organisaties ziet schr. niet als een gemeenschap der gelovigen, nog minder als die der gedoopten, maar als een geloofsgemeenschap. In enkele conclusies wordt op de noodzaak van bezinning, overleg en organisatie gewezen, en worden enige practische suggesties aan de hand gedaan.

H. J. H.

Dra. C. Roelofs: „De betekenis van Christus voor Spinoza” met een voorwoord van Dr J. H. Carp. Uitg. Ploegsma, Zeist, 1938, 70 pag.

„Dit helder en met warmte geschreven boekje stelt 'n kant van Spinoza in 't licht, die minder bekend is. Christus is voor Sp. de mens met 't meest volkomen inzicht in Gods wezen ('n inzicht, dat overigens w e z e n l i j k niet verschilt van algem. menselijk inzicht). Dit blijkt uit de evidente waarheid van zijn leer, die alleen z e d e l e e r is. Als volkomen waarheid is zij echter algemeen geldig: voor 't essentiële ervan (voor Sp. uitgedrukt in het dubbele liefdegebod Matth. 22 : 37—40) staat ieder open, bij wie 't „lumen naturale” niet is verduisterd. Tenslotte zijn waarheid en algemeengeldigheid van Christus' leer bewijs van haar eeuwigheid, waarvan volgens Sp. de opstanding de symbolische uitdrukking is.

De schrijfster beperkt zich tot 'n referaat: zij laat slechts zien, hoe Sp. Christus verstaat. De kritische vraag, in hoeverre zijn verstaan misschien 'n misverstaan is, wordt niet gesteld.

Als wijsgerige bijdrage heeft 't boekje z'n waarde, een waarde, die verhoogd wordt door 'n aanhangsel, waarin Spinoza's uitspraken over Christus bijeengeplaatst zijn.

D. G. v. VREUMINGEN.

Wij kondigen aan:

- Levenskracht.** Dr E. F. Prins de Jong's bloemlezing uit Dalmeyer's maandblad en leefregels uit Dalmeyer's Efficiency cursussen. Aangeboden bij hun 25-jarig bestaan.
- Dr O. Noordenbos**, „Religie en Nationaalsocialisme”, „Waakzaamheid” brochure 8. 32 pag. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen. f 0.25.
- Hilbrandt Boschma**, „Het wonderland der ziel”. Een causerie voor jonge mensen. 32 pag. Van Gorcum & Comp. N.V. Assen. (Erasmusserie no 19). f 0.40. Zeer populair.
- W. E. Hodgson, H. A. Hamilton**, „Hoe te bidden. Aanwijzing voor uw stille tijd”, bewerkt door D. Fokkema Sr. 48 pag. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen.
- H. Ensering**, „Prognose. De aanstaande omwenteling in het menselijk denken”. 39 pag. G. Kolff en Co, Batavia-C.—Amsterdam. f 0.60.
- Dr Ed. Thurneysen**, „Ik ben het licht der wereld”. 48 pag.; **A. K. Straatsma**, „Bij U is vergeving”. 32 pag.; **dr A. van Selms**, „Solidair!”. 32 pag. Deeltjes uit de serie „Brandende Kaarsen”. Uitg. J. N. Voorhoeve, den Haag 1937. f 0.45. Aantrekkelijk uitgegeven, met goeden inhoud.
- R. Oostra**, „Strijd”, 30 pag.
- Mien Labberton**, „Dageraad”, 27 pag., beide uitgaven van de Vrijz. Chr. Jeugd Centrale, Utrecht — korte verhalen, die op verzoek van het Hoofdbestuur v. d. Rijzende Kerk zijn geschreven. Prijs ieder f 0.15.
- „Sprokkelhout” uit „Boeken-waar-je-wat-aan-hebt”, verzameld door **D. Bakker**, uitgave Van Gorcum & Comp. N.V., Assen — korte boeiende stukjes: 91 pag., ing. f 0.60.
- „Michal”, Bijbels spel van **J. D. van Calcar**, uitgave Van Gorcum & Comp. N.V., Assen.
- Prof. Dr O. Hallesby**, „Het Gebed”. Met een woord ter introductie door prof. dr G. Ch. Aalders, 191 pag., geb. f 2.90. Uitg. J. N. Voorhoeve, Den Haag.
- Dr A. Saphir**, „Christus en de Schriften”. Vertaald door **A. R. Zalman-Marda**, 175 pag., geb. f 2.50. Uitg. J. N. Voorhoeve, Den Haag. In dit boek, waarvan het origineel in devorige eeuw geschreven werd, betuigt een bekeerde Jood zijn Schriftgeloof.
- Dr Carl Wickland**, „Dertig jaren onder de dooden,” 610 pag. Boucher — Den Haag.
- Jaarboek voor de Ned Herv. Kerk**, onder redactie van **H. C. Briët**, 22e Jrg. — 512 pag., Nauta en Co., Zutphen, 1938. Deze handige en buitengewoon bruikbare uitgave behoeft geen nadere aanbeveling. Extra vermelding verdient het uitvoerige Jaaroverzicht van ds **E. van Meer**.
- Tot onze spijt bleven tot na Kerstmis liggen:
- „Kerstmis”, spel rond Christus' geboorte, door **J. M. Roelofsen**, uitg. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen — kort spel voor oudere jeugd.
- „In de mensen een welbehagen”, Kerstspel door **Jan Bunt**, No. 41 van de serie lekespelen van de V.C.J.C., Utrecht — een veeleisend, goed spel voor oudere jeugd. Prijs f 0.60.

Actueel!

Het Evangelie in het Oosten

Christendom, Nationalisme en Communisme in Azië

door William Paton

Uit het Engelsch vertaald door E. van Boetzelaer
van Dubbeldam — van der Hoop van Slochteren.
Met een inleidend woord van Dr. H. Kraemer.

Paton's boek brengt ons op heldere en overzichtelijke wijze op de hoogte met de problemen, waarmede de jonge Kerken van het Oosten te worstelen hebben. Voor een belangrijk deel staan deze problemen in verband met de houding van de Staat tegenover het veldwinnend Christendom. Mr. William Paton is Secretaris van den Internationalen Zendingsraad en dan ook zeer goed thuis in de vraagstukken van de zending. Zijn boek splitste hij in twee afdeelingen. Het eerste deel geeft de ervaringen weer, die de schrijver op zijn reis door Japan, China, Britsch-Indië en het Nabije Oosten heeft opgedaan. In het tweede deel geeft hij enkele belangrijke principieele beschouwingen. Mr. Paton spreekt in dat deel over „Het Evangelie en de Nieuwe Tijd”, „Kerk, Gemeenschap en Staat”, „Leven en Getuigenis der Kerk” en over „Kerk en Maatschappij”.

Dr H. Kraemer, die het boek inleidt, schrijft: „Ik ken geen beter boek, dat het groote belang van de wereldzendings-conferentie voor oogen voert, dan dit boek van Mr. Paton. Het is echt een stuk contemporaine wereldgeschiedenis, waarvan ieder meelevend christen een vooral iedere theoloog behoort kennis te nemen.”

Prijs f 2.50 gebonden

Uitgegeven voor de Stichting „Adoremus” door
Bosch & Keuning N.V. te Baarn - Giro no. 20246

Alom in den boekhandel verkrijgbaar

Van Gorcum's Theologische Bibliotheek:

III. DE ETHIEK EN HET PROBLEEM VAN HET BOOZE. Een studie naar aanleiding van de ethische en godsdienst-philosophische geschriften van Immanuel Kant, door Dr A. J. Rasker. Prijs..... f 2.90

IV. HET VERLOSSINGSBEGRIIP BIJ PHILO. Vergeleken met de verlossingsgedachten van de synoptische evangeliën, door Dr J. N. Sevenster. Prijs f 3.90

V. DE STRUCTUUR VAN KIERKEGAARD'S OEUVRE, door Dr T. Dokter. Prijs f 3.90

VI. GELOOFSBELIJDENIS VAN HET WERKVERBAND-ROESSINGH. Theologische verantwoording, door Prof. Dr L. J. van Holk, Dr C. J. Bleeker, Ds C. B. Burger, Da E. B. A. Poortman en Dr H. de Vos. Prijs f 2.50

VII. HET COMPROMIS ALS ZEDELIIK VRAAGSTUK, door Dr W. Sikken. Prijs f 3.90

VIII. GEZONDHEID EN HEIL. Een zedekundige studie, door Dr J. W. Herfst. Prijs f 2.90

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN

Jeannette G. Molsbergen

Wilhelminapark 1 - Telefoon 13312 - Utrecht

Solozang en spreekles

Spreekuur Donderdag van 11-half 1

Prof. Dr H. Dooyeweerd:

- **DE WIJSBEGEERTE DER WETS-
IDEE**
3 deelen Ing. / 12.75 — Geb. / 15.—

Prof. Dr D. H. Th. Vollenhoven:

- **DE NOODZAKELIJKHEID EENER
CHRISTELIJKE LOGICA** / 2.25
**HET CALVINISME EN DE REFOR-
MATIE VAN DE WIJSBEGEERTE**
Ing. / 6.20 — Geb. / 6.90

Prof. Dr D. Nauta:

- **SAMUEL MARESIUS**
Ing. / 10.25 — Geb. / 11.50
**DE NEDERLANDSCHE GEREFOR-
MEERDEN EN HET INDEPENDEN-
TISME IN DE 17e EEUW** / 1.—

Dr P. G. Kunst:

- **JOODSCHE INVLOEDEN BIJ
PAULUS** / 2.40

Dr H. J. Heering:

- **DE RELIGIEUZE TOEKOMST-
VERWACHTING**
In het bijzonder in de Amerikaanse
Theologie / 2.90

Prof. Dr H. Th. Obbink:

- **OP BIJBELSCHEN BODEM**
Egypte - Palestina - Syrië
2e druk Ing. / 4.90 — Geb. / 5.80
OVER HET BOEK JOB
Ing. / 1.— — Geb. / 1.50

Prof. Dr G. van der Leeuw:

- **HET GEBED DES HEEREN**
Ing. / 0.80 — Geb. / 1.20
Bij 12 ex. / 0.65 — / 1.05
- **INLEIDING TOT DE THEOLOGIE**
Ing. / 4.15 — Geb. / 4.90
- **DOGMATISCHE BRIEVEN**
Ing. / 1.90 — Geb. / 2.50

Dr A. H. Edelkoort:

- **NAHUM - HABAKUK - ZEFANJA**
Drie Profeten voor onzen tijd
Ing. / 2.60 — Geb. / 3.25

Dr E. Emmen:

- **DE CHRISTOLOGIE VAN CALVIJN** / 2.90

Dr P. Hendrix:

- **RUSSISCH CHRISTENDOM**
Persoonlijke Herinneringen
Ing. / 3.25 — Geb. / 3.90

Vraagt Uw Boekhandelaar — Uitg. H. J. Paris/Amsterdam

INLEIDING TOT DE WIJSBEGEERTE VAN DEN GODS- DIENST, door Dr H. de Vos.

De wijsbegeerte van den godsdienst wordt in dit boek gezien als een onderdeel van de wijsbegeerte in het algemeen, die wordt opgevat als wetenschappelijke wereldbeschouwing in den zin van een wetenschappelijk verantwoord geheel van oordelen over de werkelijkheid. De wijsbegeerte van den godsdienst beschouwt nu enerzijds dat deel van de werkelijkheid, dat gevormd wordt door het godsdienstig geestesleven, anderzijds vraagt zij, wat de godsdienstige uitspraken ons leren omtrent de werkelijkheid in haar geheel, opdat dit met wat wij van elders over de werkelijkheid weten tot een sluitende wereldbeschouwing verbonden kan worden. Dit alles wordt uiteengezet in het eerste hoofdstuk, waarin tevens stelling genomen wordt ten opzichte van verschillende andere opvattingen van wijsbegeerte en van wijsbegeerte van den godsdienst in het bijzonder. Toegegeven wordt, wat overigens onvermijdelijk is, dat hierbij uitgegaan wordt van bepaalde vooronderstellingen, in het bijzonder van de gedachte der autonomie, die zich niet met heteronomie doch wel met theonomie verdraagt. Daardoor draagt het werk een Vrijzinnig Protestants karakter. In de volgende hoofdstukken wordt dan achtereenvolgens gesproken over het wezen en over de waarheid van den godsdienst en over de godsdienstige wereldbeschouwing. Serie „Het Handboek" deel 18. Prijs ing. f 4.75; geb. f 5.75; bij intekening ing. f 3.75; geb. f 4.50. Men tekent in voor althans drie achtereenvolgens verschijnende nummers.

*Dit boek, waar een diepgaande studie aan ten grondslag ligt, is be-
studerend ten volle waard.* (Hervormd Amsterdam.)

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij
VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN



Exegese-nummer

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

H. J. HEERING (Leiden), Hoofdredacteur — W. E. DEN HERTOOG (Utrecht),
Red.-Secr. — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.), Admin. — R. DE VRIES
(Kampen) — H. W. HIELKEMA (Groningen) — G. FAFIÉ (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie aan:

W. E. DEN HERTOOG, Oudegracht 284, Utrecht

Ab-actiaat der Vereeniging: R. DE VRIES, Oudestraat 41', KAMPEN.

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75
6 NUMMERS PER JAAR



9e JAAR Nr. 6.

JUNI 1938.

INHOUD

REDACTIE, Vooraf	161
Dr H. N. RIDDERBOS, Ds H. C. TOUW, Dr T. DOKTER, Da E. B. A. POORTMAN, De Exegese van Mattheüs 5:17-48	162
Dr H. J. HEERING, Kroniek	188
BOEKBESPREKING	191
WIJ KONDIGEN AAN	195
BERICHTEN	196
MEDEDELING VAN DE UITGEVERS	196

UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN



DR. G. VAN DER LEEUW
Hoogleraar aan de Rijks-Universiteit te Groningen

DE PRIMITIEVE MENSCH EN DE RELIGIE

ANTHROPOLOGISCHE STUDIE

PRIJS, GEB. F 3,50

Het probleem der primitieve mentaliteit heeft den schrijver reeds jaren beziggehouden. Uit een ethnologisch-godsdiensthistorisch onderzoek groeide daarbij een anthropologisch, dat tenslotte in de theologie uitmondde.

Verkrijgbaar bij den Boekhandel en bij den Uitgever J. B. WOLTERS, Groningen, Batavia



Eerste klas

Kleedermakerij naar maat

J. Zonnestein

Clercqstraat 68 - Telef. 81980

AMSTERDAM

Het beste adres voor Ambtskleeding

Coupeursbezoek door het geheele land zonder prijsverhoging

DR. P. J. WAARDENBURG HET RASSENVRAAGSTUK IN DEZEN TIJD

MET BIJNA 100 ILLUSTRATIES

„Ieder Nederlander, die zich onbevooroordeeld op de hoogte wil stellen van het rassenvraagstuk, zij dit boek aanbevolen.” *Nieuwe Rott. Crt.*

„Met warmte bevelen wij dit boek in de aandacht van lezend Nederland aan. Het kan slechts bijdragen tot de vorming van een bezonken oordeel.” *Utrechts Dagblad.*

„De groote kennis, de milde geest en, niet het minst, de zedelijke maatstaven die de schrijver aanlegt en die zijn uitkomsten op een hooger plan heffen, zij allen maken dit boek tot een **betrouwbaren gids** voor wie zich wil oriënteeren omtrent een probleem, dat voor de toekomst der menscheid van zoo groote en diepgaande beteekenis is.” *De Vrijz. Democraat.*

PRIJS F 3.90 INGENAID

F 4.90 GEBONDEN

VERKRIJGBAAR BIJ DE BOEKHANDEL

VAN LOGHUM SLATERUS N.V. - ARNHEM

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

H. J. HEERING (Leiden), Hoofdredacteur — W. E. DEN HERTOOG (Utrecht),
Red.-Secr. — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.), Admin. — R. DE VRIES
(Kampen) — H. W. HIELKEMA (Groningen) — G. FAFIÉ (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie aan:

W. E. DEN HERTOOG, Oudegracht 284, Utrecht

Ab-actiaat der Vereeniging: R. DE VRIES, Oudestraat 41', KAMPEN.

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75

6 NUMMERS PER JAAR

9e JAAR No. 6.

JUNI 1938.

Vooraf.

De worsteling der theologie is de worsteling om de in het Evangelie geschonken waarheden te verstaan. De strijd tussen de richtingen gaat derhalve eensdeels over wat tot het Evangelie mag worden gerekend, andersdeels over de vraag, hoe de geschreven Evangeliën moeten worden geïnterpreteerd.

Het eerste probeem is in ons tijdschrift aan de orde geweest, toen Prof. van der Leeuw, Prof. Heering, Dr Hommes en Prof. Haitjema in het Aprilnummer '37 over de Openbaringsvraag schreven.

De redactie vatte het plan op ook aan het tweede vraagstuk een nummer te wijden. Om de markantheid, de onderlinge samenhang en gebondenheid der verschillende artikelen te bevorderen, vroegen wij aan vier schrijvers dezelfde pericoop te behandelen. Dit moest dus een pericoop van centrale betekenis zijn. De keuze viel op Mattheus 5 : 17—48, waarvan de verzen 17—20 de kern uitmaken. Den schrijvers werd gevraagd deze verzen in kort bestek te exegetiseren, om daarna de motieven en methode van hun exegese te verklaren.

Onder de auteurs zijn verschillende, ofschoon natuurlijk niet alle, richtingen vertegenwoordigd. Toch zal men licht ontdekken, dat twee van hen elkaar geestelijk zeer na staan — te meer werd hun verschillende aanpak opmerkelijk. Bij de redactie kwam wel het verlangen op hier een enkele doublure te laten schrappen, elders te vragen de verschillende

conclusies wat scherper tegen elkaar af te palen. Toch gaf voor ons de doorslag, dat het ook voor de lezers boeiend moet zijn overeenstemming te vinden en zelf de verschilpunten te markeren. De schrijvers waren dus van elkanders artikelen geheel onkundig: voor het welslagen van een gesprek is het nodig, dat de vooropgezette polemieek zoveel mogelijk vermeden wordt!

Moge zo dit nummer de theologie van dienst zijn.

DE REDACTIE.

De Exegese van Mattheüs 5:17-48.

Mattheüs 5:17-48.

17. Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι.
18. ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἕως ἄν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπο τοῦ νόμου, ἕως ἄν πάντα γένηται.
19. ὅς ἐάν οὖν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων καὶ διδάξῃ οὕτως τοὺς ἀνθρώπους, ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν· ὅς δ' ἄν ποιῇσιν καὶ διδάξῃ, οὗτος μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν.
20. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἐάν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη (τοῖς ἀρχαίοις)·

ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν.

48. Ὑποσέσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν.

H. N. Ridderbos.

a. Verband. Het aan de orde stellen van de Wet en de Profeten in vs 17 hangt ten nauwste samen met den in vs 16 gestelden eisch van „goede werken”. Deze brengt als vanzelf de Wet ter sprake als de tot nu toe geldende norm van goede werken. In verband hiermee zal ook bij „de Profeten”, vs 17, alleen te denken zijn aan de prediking van den eisch Gods door de profeten, vgl. Mt. 22:40. Jezus denkt hier dus blijkbaar niet aan de profetische voorzegging, welke Hij kwam vervullen. Al dragen de zaligsprekingen zeer duidelijk het karakter van een proclamatie, dat de messiaansche belofte thans in vervulling gaat, het verband, waarin de vss. 17—19 van vervulling spreken, wijst alleen op de vervulling van den geopenbaarden eisch Gods. Dit is intusschen niet minder messiaansch.

b. Mt. 5 : 17—20. De wijze, waarop Jezus de Wet en de Profeten aan de orde stelt („Meent niet . . .”), geeft zijn woorden allereerst het karakter van verweer tegen het misverstand, als zou Hij den eisch der Wet niet ten volle laten gelden. Het schijnt, dat dit misverstand, resp. deze beschuldiging uit den Farizeeschen hoek kwam, vgl. vs 20. Dit was in zooverre begrijpelijk, als Jezus met zijn prediking van het E v a n g e l i e der basileia aan de armen van geest etc. het Farizeesche verlossings-schema principieel doorbrak en dus aan den eisch der Wet een andere plaats gaf. Deze afwijzing van de oud-synagogische heilsleer komt indirect ook aan het licht in Jezus’ radicale verdieping van het zondebegrip, waardoor alle gedachte aan zelfverlossing wordt uitgeschakeld, vgl. 5 : 21, 29; 6 : 12; 26 : 41; voorts 7 : 11; 19 : 17; 18 : 23 e.a.; ter anderer zijde niet minder in de prediking van de z e k e r h e i d d e s h e i l s, waarvan de prediking der Wet in de bergrede uitgaat (vgl. het overall herhaalde: uw Vader in de hemelen, 5 : 16, 45, 48 e.v.a.), een onbereikbaar ideaal in iedere autosoteriologische verlossingsleer. In zooverre was Jezus’ prediking inderdaad revolutionnair, niet met betrekking tot de O.T.-Godsopenbaring, maar wel met betrekking tot de rabbinistische verlossingsgedachte (vgl. Strack-Billerbeck, Komm. z. N.T. aus Talmud und Midrasch, IV, 1, p. 1 e.v.). Ten onrechte — en dit is het verweer in vs 17 — werd daaruit nu echter de conclusie getrokken, dat Jezus den eisch van Wet en Profeten ontbond. Hij wilde dien juist vervullen, d.w.z. naar zijn eigenlijke en diepste bedoeling handhaven en aan het licht brengen. Voor Hem heeft de te boek gestelde Wet (vs 18) onvergelykelijke beteekenis. Naarmate iemand daarvoor grooteren eerbied toont in zijn leven en in zijn onderwijs, zal hij meerdere beteekenis hebben in de basileia der hemelen (vs 19). En komt men in zijn „gerechtigheid” (vs 20), d.i. hier ook wetsvervulling en wets v e r k l a r i n g, niet verder dan de Schriftgeleerden en Farizeën, dan kan men in de basileia niet eenmaal een plaats innemen (vs 20). Zoozeer hangen δικαιοσύνη en βασιλεία samen.

Indien de vss. 17 e.v. zoo op de rechte wijze in verband met het voorafgaande zijn geplaatst en naar hun hoofdinhoud geïnterpreteerd, volgt daaruit, dat men ten onrechte op grond van vs 20 de bergrede beheerscht acht door het Joodsche verlossingsschema (zoo bijv. Joh. Weiss, K. F. Proost, E. Peterson, H. Windisch), zoodat de loon-gedachte van het laat-Jodendom door Jezus zou zijn gehandhaafd en de geboden slechts als „Einlaszbedingungen” en „thoroth-d’entrée” te karakteriseeren zouden zijn. Evenmin kan dan echter de opvatting worden gevolgd, volgens welke het Joodsche verlossingsschema hier (vs 20) met kracht naar voren geschoven, maar dan voorts, in het vervolg, met het dynamiet van Jezus’ vervaarlijken, paradoxalen eisch geladen zou zijn (G. Kittel bijv. spreekt van „die in Sinnlosigkeit übersteigerten Forderungen”), waardoor op indirecte wijze de onmogelijkheid van de Joodsche heilsopvatting zou zijn aangetoond en de weg naar een betere gerechtigheid voorbereid.

Daartegenover moet worden gesteld, dat de gerechtigheid, die Jezus eischt, ter eener zijde geen oorzaak der zaligheid is. De eisch wordt immers gesteld aan degenen, die de belofte der basileia reeds ontvangen hebben, de bekeerden, de kinderen Gods, voor wie de ingang in de basileia reeds gebaad is, vgl. 5 : 13 e.v.; 5 : 45, 48. De gehoorzaamheid aan de geboden wordt geëischt als de o p e n b a r i n g van het aangenomen-zijn-tot-

kinderen-Gods. Zij moet van God worden afgebeden als een gave, 6 : 10; 7 : 7—11, is een bewijs van het door Jezus „gekend” (d.i. verkozen, aangenomen) zijn, 7 : 23. Evenmin als het schijnsel de oorzaak is van de lichtbron, maar de openbaring, 5 : 13—16, evenmin zijn de goede werken de o o r z a a k van het kindschap Gods en van het recht op den ingang in de basileia, maar zij zijn daarvan het b e w i j s. Als zoodanig zijn ze echter wel noodzakelijk, vgl. 7 : 15—27 en kunnen ze ook als v o o r w a a r d e n voor den ingang in de basileia worden gequalificeerd.

Ter anderzijde is bij deze beschouwing echter ook duidelijk, dat de wetsprediking in de bergrede door vs 20 niet een uitsluitend- of hoofdzakelijk-negatieve strekking krijgt. Hoezeer zij ook alle zelfverlossing buitensluit, zoowel het feit, dat de verzoening met God niet het beoogde doel der bergrede is, maar de veronderstelling der geboden, 5 : 16, 45, 48, alsook dat Jezus de gehoorzaamheid aan zijn geboden niet slechts als een ideaal, maar ook als een aanvankelijke werkelijkheid verkondigt, 5 : 13; 7 : 14, doet ons zien, dat men ten onrechte hier de normatieve en doorgaande beteekenis der Wet door Jezus ad absurdum ¹⁾ wil zien gevoerd en indirect vervangen door een Evangelie, waarin de stem der Wet tot zwijgen zou zijn gebracht. Hoezeer Jezus het Joodsche verlossingsschema doorbreekt, de Wet behoudt hier haar positieve beteekenis.

c. Mt. 5 : 21—48. In de thans volgende zes antithesen wordt een veelvoudige illustratie gegeven van wetsvervulling. Ten onrechte ziet men tusschen 5 : 17—20 en 5 : 21—48 een discrepantie. Alle pogingen, die van de dagen van Marcion af ondernomen zijn om de vss. 17—20 geheel of ten deele te elimineeren, of de klaarblijkelijke beteekenis dezer woorden te verzwakken, vinden niet alleen geen steun in den tekst, maar hebben ook geen grond. De polemiek in de vss. 21—48 richt zich niet tegen Mozes en (of) de Profeten, maar tegen de wijze van wets-overlevering en wetsonderwijs der Rabbijnen. De telkens terugkeerende formule: er is gezegd (ἐρρέθη), vs 21, 27, 31, 33, 38, 43 (niet: er is geschreven, γέγραπται, zooals de Schrift altijd door Jezus wordt aangehaald), is de technische term voor het traditioneele onderwijs der Rabbijnen, niet voor de leer der Schrift (vgl. Strack-Billerbeck a.w. I, p. 253). Τοῖς ἁρχαίοις is een dat. pro abl., door de ouden (de oude wetsleeraars). Daartegenover staat ἐγὼ δέ, maar Ik, de nieuwe leeraar der wet, vgl. vs 19, waar ook uitdrukkelijk van het l e e r e n wordt gesproken.

De groote antithese, die in de vss. 21—48 tot uitdrukking komt is dus deze, dat Jezus de gerechtigheidsopvatting van de Schriftgeleerden en Farizeëen, vs 20, zooals zij die van „de ouden” hadden overgenomen, volkomen onvoldoende oordeelt. Van die onvoldoende wetsinterpretatie krijgen we dan eenige voorbeelden in de aangehaalde „gezegden” der ouden.

Ten deele kunnen deze traditioneele ethische regels zich op de letter der Tora beroepen; zoo vindt men bijv. het in vs 27 en vs 38 aangehaalde vrijwel letterlijk terug in Ex. 20 : 14 en Lev. 24 : 19. Ook het „gezegde”,

¹⁾ Gaarne wordt hiervoor ook 5 : 48 aangehaald. „Volmaakt” heeft hier echter f o r m e e l e beteekenis; het beteekent, in verband met het voorafgaande, hier zooveel als consequent, niet halfslachtig-zijn (in de liefde); niet alleen de goeden maar ook de kwaden liefhebben. Dat is iets anders dan goddelijke volmaaktheid in materieelen zin.

dat in vs 31 wordt geciteerd, staat vrij dicht, wat de letter betreft, bij het voorschrift in Deut. 24 : 1 e.v. Daarentegen verwijderd de aangehaalde uitspraak in vs 33 zich, ook wat de woorden betreft, reeds verder van het geschrevene in de Tora, terwijl de citaten uit de wetsoverlevering der Rabbijnen in de vss. 21 en 43 duidelijk de nadere bewerking van de geschrevene Wet door de wetsleeraars vertoonen. Toch is slechts in één geval de wets-interpretatie der ouden in duidelijken, flagranten strijd met de klaarblijkelijke bedoeling van Mozes, n.l. in dat van vs 43 e.v. Daar verkeert de toevoeging der ouden: „maar uw vijand zult gij haten” den (door Jezus ook elders, Mt. 22 : 40, aangewezen) zin der Wet brutaal in zijn tegendeel. In de vijf andere antithesen gaat het niet zoo zeer tegen een onzuivere als wel tegen een onvoldoende wets-overlevering.

Zoo is de overlevering: „gij zult niet dooden; die echter doodt zal zich voor de plaatselijke rechtbank te verantwoorden hebben”, vs 21, op zichzelf niet een afwijking van de Wet, die Jezus komt vervullen, maar zij laat daaraan als ethisch beginsel naar twee zijden slechts zeer onvoldoende recht wedervaren: 1. omdat zij, wat de zonde betreft, staan blijft bij den doodslag; 2. omdat zij, wat de strafmaat betreft, slechts de plaatselijke rechtbank noemt. Zoo wordt naar twee zijden het eigenlijk karakter der zonde verdoezeld. Ware wetsopvatting leert elke zonde kwalitatief beoordeelen. En wie de zonde in haar ware wezen beoordeelt, zal ook doen uitkomen, dat geen enkele aardse straf voor de zonde zwaar genoeg is. Het helsche vuur is de eenige plaats, waar zij haar adaequate straf ontvangen kan. Deze waarheid brengt Jezus, Zich aansluitend bij de iuridische spreekwijze der Rabbijnen, in drie trappen tot uitdrukking ¹⁾.

Voorts doet Hij nog uitkomen, vss. 23 e.v., dat vervulling der Wet niet alleen negatief, maar ook positief iets beteekent.

De tweede antithese, vss. 27—30, verloopt op overeenkomstige wijze. Ook daar wordt aangetoond, dat men aan den zin der Wet geen recht laat wedervaren, wanneer men bij het wets-onderwijs bij de letter der Wet blijft staan.

De derde antithese, vss. 31—32, laat nog weer op andere wijze de onvoldoende gerechtigheidsopvatting en wetsuitlegging der ouden (en op hun voetspoor: der Schriftgeleerden en Farizeën) zien. De ouden gingen inzake het stuk der echtscheiding uit van Deut. 24 : 1. Elders, in Mt. 19 : 8 lezen we, dat Jezus de op Deut. 24 zich beroepende leer en gewoonte verklaart (en blijkbaar ook billijkt) als een „toelating”, waarin Mozes vanwege de hardigheid der harten berustte. Mozes was ook niet slechts een geestelijk maar tevens een burgerlijk wetgever. Maar — en hier ligt de pointe der antithese in de vss. 31 en 32 — dit onthefte dengene, die aan

¹⁾ De bedoeling van den drieslag in vs. 22 is dus niet gradaties in de zonde aan te brengen. De drie hier genoemde zonden zijn nagenoeg als gelijkwaardig te beschouwen. Zij staan als schijnbaar onbeduidende overtredingen tegenover het doodslaan. In vs. 22a zegt Jezus dan, dat op zulk een „geringe” zonde wel dezelfde straf zou moeten worden toegepast als de Rabbijnen op den doodslag stelden, ja de hoogste aardse Rechtbank (Sanhedrin) zou er aan te pas moeten komen (vs. 22b), ja ook dan zou de zonde nog te gering worden geacht: iedere zonde, hoe gering ook in de oogen der menschen, stelt ten diepste strafbaar door de hel.

het volk de Wet wil leeren, niet van de verplichting om alle scheiding (buiten oorzaak van hoerij) als z o n d e te brandmerken. Dat is voor Jezus de consequentie van Ex. 20 : 14, die Hij (blijkens Mt. 19 : 8) op grond van de Scheppingsordinantie in Gen. 2 : 24 trekt, vgl. ook Maleachi 2 : 16. Wanneer de zonde door Mozes als burgerlijke autoriteit „geregeld” is, Deut. 24 : 1 e.v., dan is zij daarmee door hem nog niet gesanctionneerd. Daarom moet men als Schriftgeleerde aan het volk de burgerlijke echtscheidingsprocedure niet leeren, maar hun inprenten, dat men niet scheiden mag. Dat is pas wetsvervulling.

De vierde antithese, die over het zweren handelt, is van soortgelijke strekking, vss. 33—37. Het gangbare wetsonderwijs waarschuwde tegen het verbreken van den eed bij den naam Gods afgelegd. Dit sluit zich dichtgenoeg aan, wat de letter betreft, bij Lev. 19 : 12. Men trok daaruit echter de conclusie, dat zweren bij iets anders dan den naam Gods van mindere beteekenis was. Tegenover deze uitwendige wetsuitlegging handhaaft Jezus tweërlei; allereerst toont Hij aan, dat het zweren bij hemel en aarde etc. niet buiten den naam Gods omgaat. Men kan dit de „vervulling” van Lev. 19 : 12 noemen. Tevens stelt Hij echter door zijn woord: „zweert ganschelijk niet”, den eisch der waarheid op den voorgrond. Wat boven ja en neen is, is „uit het kwade”, is door de leugen noodzakelijk geworden. Daar de Wet eischt, dat men de waarheid spreekt, moet de eed overbodig zijn en zelfs gemeden worden om het besef niet te verzwakken, dat ook een verzekering zonder eedzwering de hoogste verantwoordelijkheid oplegt. Ook al is er grond (o.a. aan Jezus’ eigen levenspractijk ontleend) aan te nemen, dat het absoluut geformuleerde eedsverbod niet zonder uitzonderingen bedoeld is, niet te ontkennen valt, dat Jezus hier in het aanwijzen van de consequentie van het waarheidsgebod verder gaat, dan Mozes gegaan was. Toch gaat Hij hier tegenover de vervlakkende wetsinterpretatie der Rabbijnen in M o z e s’ lijn (het negende gebod van den dekalog), en niet tegen Mozes in.

Wat ten slotte de vijfde antithese betreft, vss. 38—42, we hebben in het aangehaalde citaat uit de wets-overlevering der ouden te doen met een zuiver strafrechtelijke bepaling, vgl. Ex. 21 : 22; Deut. 19 : 18. Wanneer Jezus hiertegenover de uiterste consequenties van het gebod der liefde stelt (dat dit de bedoeling is van de vss. 39 e.v. blijkt ook uit Luc. 6 : 27 e.v., is dit natuurlijk niet een revisie van Mozes’ Wet: voor het gebod der liefde beriep Hij Zich immers steeds op dienzelfden Mozes, vgl. Mt. 22 : 40. Deze antithese richt zich niet tegen het ius talionis, voorzover dit aan de overheid ten regel was gesteld, maar voorzover het de mogelijkheid schiep zich persoonlijk te wreken en ook in de onderlinge verhoudingen reeds als eisch der Wet werd toegepast (vgl. Strack-Billerbeck). Jezus’ grief tegen de ouden is weer, dat zij het volk het ius talionis leerden, in plaats van hun de consequentie van het liefdegebod in Wet en Profeten voor te houden.

De laatste antithese, vss. 43—47, sluit zich hierbij aan. Hier is de willekeur der ouden in de wetsinterpretatie het duidelijkst (zie boven).

d. De conclusie inzake de verhouding van 5 : 17—20 en 5 : 21—48 is dus, dat Jezus geheel overeenkomstig 5 : 17—20, in 5 : 21—48 niet optreedt als nieuwe Wetgever of als een Verkondiger van een „betere

gerechtigheid" dan die van Mozes. De antithesen bevatten geen enkel nieuw constitutioneel beginsel der zedelijkheid, zij geven alleen regulatieve beginselen, die bij de vervulling der Wet moeten worden betracht. In de antithesen treedt Jezus op als de Wachter bij de Wet. Ook het gebodskarakter, de „van-buiten-komende" autoriteit der Wet, heft Hij niet op. Hier is niets te vinden van een tegenstelling tusschen heteronomie en theonomie, zooals de zgn. „Gesinnungsethik" in deze pericoop wil lezen (vgl. W. Herrmann, Die sittlichen Weisungen Jesu). Farizeïsme en „wetsethiek" zijn voor Jezus niet identiek, maar juist met elkander in strijd, vgl. Mt. 15 : 6.

Hiermee is natuurlijk niet gezegd, dat Jezus' vervullen van den eisch van Wet en Profeten slechts een repetitie was. De gerechtigheid, die Jezus predikt is in wezen dezelfde als die van Wet en Profeten, maar in modaliteit daarvan zeer duidelijk onderscheiden. Agedacht van het hier niet nader te beschouwen feit, dat de eisch der δικαιοσύνη hier geheel en al is opgenomen in de N.T.-prediking der βασιλεία, óók naar hun inhoud dragen Jezus' geboden een volstrekt eigen stempel. Zij worden alle beheerscht door het radicalisme der liefde, die Jezus hier en elders als de eigenlijke wortel van den eisch Gods in de Wet en de Profeten wil blootleggen. Deze N.T.-liefdeëisch „wordt geheel bepaald door de woorden offer en dienen" ¹⁾. Hij wordt zoo geformuleerd, dat hij ieder mensch zoo fel mogelijk voor de beslissing stelt, vgl. Mt. 10 : 37, 38; 19 : 16—30; Luc. 14 : 25—35. Deze concretiseering van het liefdegebod vindt in Wet en Profeten haar weerga niet, hoewel zij zich daarop telkens beroept. Dit hangt weer ten nauwste samen met de door Jezus verkondigde en gebrachte nieuwe en rijkere genadebedeeling, waardoor ook de waardeering van het aardsche leven een accentverandering ondergaat.

e. Uit deze verhouding, waarin de geboden des Heeren tot de Wet en de Profeten staan, volgt nu ook het antwoord op de veelbesproken vraag naar de geldigheid en de zgn. „uitvoerbaarheid" der geboden. Ten onrechte heeft men de geldigheidssfeer der bergrede vanwege het radicale karakter der geboden beperkt, bijv. tot den ambtelijken arbeid der apostelen (Bornhäuser), tot het leven der „geestelijken", die behalve de praecepta ook de consilia evangelica nakomen (Rome), tot het persoonlijke leven in tegenstelling met het ambtelijke (Luther), tot den kring der Gemeente (H. J. Holtzmann, H. Jacoby e.a.). Voor zulk een beperking van de invloedssfeer der bergrede of van een pericoop der bergrede bestaat geen exegetische grond. Hiermee is echter niet gezegd, dat ieder concreet gebod van deze pericoop ook onbeperkte geldigheid heeft. De bedoeling van de concrete uitspraken des Heeren in deze pericoop is immers geen andere dan toepassingen, illustraties te geven van wat in waarheid wetsvervulling mag heeten. De concrete geboden in Mt. 5 : 21—48 hebben dus exemplarische, illustratieve en geen zelfstandige beteekenis. Dit bepaalt nu ook hun geldigheid: de concrete geboden hebben de geldigheid van

¹⁾ Vgl. hiervoor bijv. nader J. Moffatt, Love in the N.T.; E. Stauffer in G. Kittels Theol. Wtb. z. N.T. s.v. ἀγαπάω; G. Sevenster, De liefdeprediking in Evangelie en Humanisme.

een voorbeeld, d.w.z. zij gelden, wanneer het algemeene beginsel, waarvan zij de beteekenis willen illustreeren, van toepassing is. Dit gezichtspunt is daarom van beteekenis, omdat de Wet en de Profeten, die Jezus weer in eere wil herstellen, een zeer s a m e n g e s t e l d e n inhoud hebben. Daarin liggen toch meer dan één beginsel, die in verband met elkander willen worden toegepast. En nu is het zeer noodzakelijk in het oog te houden, dat Jezus dat veelzijdig karakter der Wet geen oogenblik heeft willen opheffen, niet slechts blijkens zijn uitdrukkelijke verzekeringen, maar ook blijkens zijn eigen levenspractijk, men vgl. Mt. 5 : 22a met Marc. 3 : 5; Mt. 5 : 22b met Mt. 23 : 17; Mt. 5 : 39 met Joh. 18 : 23, Mt. 5 : 34 met Mt. 26 : 63 en 64. Daarom zijn de afzonderlijke geboden niet op te vatten als exclusieve algemeen-geldige uitspraken, maar moet men in concrete gevallen, bij het licht van den geopenbaarden wil Gods, waarvan ook Jezus uitging, zich afvragen, of ze van toepassing zijn. Zoo kan éénzelfde beginsel, dat der naastenliefde bijv., reeds verschillende toepassingen vragen. Maar voorts bevatten Wet en Profeten niet slechts het beginsel der liefde maar bijv. ook dat van het recht. De bergrede wil dat niet opheffen, maar als Wachter bij de Wet, wil zij juist ieder beginsel der Wet zijn hem toekomende toepassing verschaffen. Zoo maakt de bergrede de casuïstiek niet overbodig: zij handhaaft die ten volle. Zij wil slechts alle „geveinsdheid” in de casuïstiek aan de kaak stellen.

Wel schijnt het op het eerste gezicht ongeoorloofd op den omvang der geldigheid dezer radicaal-geformuleerde geboden ook maar iets af te doen. Hier hebben wij echter ook te rekenen met den litterairen v o r m van Jezus' uitspraken, die het paradoxale, onverwachte en absolute zoeken, om een bepaalde zijde der waarheid zoo fel mogelijk te belichten, zonder op mogelijke uitzonderingen in te gaan. Met dezen litterairen vorm van Jezus' geboden dient ongetwijfeld meer rekening gehouden te worden. Voor de kennis daarvan is van 't grootste belang nadere bestudeering van een vergelijking met de leervormen en uitdrukkingswijzen der Rabbijnen ¹⁾.

Op deze wijze wordt de geldigheidssfeer van deze allerbelangrijkste pericoop der Schrift niet beperkt: hier is zout voor de a a r d e en licht voor de w e r e l d, in alle tijden en verhoudingen; ter anderer zijde wordt de bergrede zoo gevrijwaard van een met Jezus' leer en leven onvereinbaar radicalisme, hetzij in revolutionnair (Tolstoë e.a.), hetzij in dualistisch-ascetischen zin (Interimsethiek).

f. De gedane poging, in kort bestek — en daarom met weglating van allerlei belangrijke details — de beteekenis van deze pericoop eenigermate te belichten, wil beheerscht zijn door de erkenning, dat Schrift-exegese een theologisch karakter moet dragen, dat wil zeggen, dat ze gericht moet zijn op het doen verstaan van het Woord Gods tot den mensch. Zoo is ook Mt. 5 : 17—48 niet slechts een historisch document over Jezus' verhouding tot de Wet, maar tevens goddelijke norm voor ons geloof en

¹⁾ Daarop is onlangs nog met nadruk gewezen door A. Oepke in zijn belangrijk artikel: Die Bedeutung der Kenntnis des Judentums für den Theologen, in: Fünfzig Jahre Institutum Judaicum Delitzschianum, Wien 1937. Vgl. ook de werken van P. Fiebig. Ik moge ook verwijzen naar mijn diss. De strekking der bergrede naar Mattheus, p. 34—51.

leven. Dit wil echter niet zeggen, dat theologische exegese zelfstandig naast of tegenover de litterair-historische staat. Juist omdat het Woord Gods in de Schrift gegeven is, moet de theologische exegese den litterair-historischen weg bewandelen. Haar taak is niet productief, maar reproductief met de Schrift als Woord Gods omgaan.

H. C. Touw.

E v a n g e l i e e n W e t.

„Wetsartikelen gaan hier over in geloofsartikelen”.

(NOORDMANS).

Vanzelfsprekend zal alle theologische exegese een open oog moeten hebben voor het historisch karakter der Schrift, met alle consequenties, die dat inhoudt. Geen enkel bijbelwoord, of het is door mensen tot ons gekomen. Volle aandacht zal de exegese daarom moeten geven aan de historische situatie, waarin wordt gesproken; aan de taal, waarin het historisch document is gesteld; aan het bijzondere der menselijke figuren, inzichten, „leertypen”. Alle historisch-kritisch onderzoek laat zij ten volle gelden, juist op theologische gronden, opdat zooveel mogelijk benaderd worde het rechte antwoord op de vraag: „Was ist gesagt?” —

Vanzelfsprekend veronderstelt alle theologische exegese echter óók een open oog daarvoor, dat het gaat om Heilige Schrift. De Kerk hoort hier de ééne Openbaring Gods; belijdt, dat in deze historische menschen-woorden God zich wil openbaren. Als het in de Heilige Schrift waarlijk gaat om de Openbaring G o d s, gaat het dus om één openbaring, zoo zeker als God één is. Dat wil dus zeggen, dat wij volle ernst moeten maken bij alle exegese met de é é n h e i d der Schriften van Oude en Nieuwe Testament; een eenheid, die niet gezien, maar geloofd en beleden mag worden.

Daarom moet als grondregel voor alle theologische exegese gelden de vraag naar de plaats van elk afzonderlijk Schriftwoord in het geheel der Openbaring. Dit is geen zaak van constructie of willekeur, maar dit is de eenige wijze waarop elk Schriftwoord waarlijk als woord der Heilige Schrift kan verstaan worden. Eerst zóó kan niet alleen een antwoord gevonden op de vraag „Was ist gesagt?” maar ook op de vraag „Was ist gemeint?” Dit geestelijk verstaan der Schrift kan uiteraard alleen gevonden worden door en in de Kerk, omdat alleen de Kerk de éénheid der Schrift belijdt.

Omgekeerd moet daarom ook als grondfout bij alle theologische exegese in 't oog gezien worden de isolatie van een Schriftwoord uit het geheel der Schrift, uit de samenhang der Openbaring. Wil men het O.T. grondig misverstaan, dan moet men het losmaken van het N.T., en omgekeerd. Elke exegese staat bloot aan dat gevaar. Wijd en zijd is deze saecularisatie in de exegese doorgedrongen. Zoo kon Jezus worden gezien als geestelijke heros; zijn Evangelie als een cultureel programma; zijn Rijk als een menscheids-ideaal, wanneer het geloof in de éénheid der Schrift geen veronderstelling der exegese meer was. —

Voor de exegese van de „Bergrede” is dit bijzonder klemmend. Nergens

misschien is deze „saecularisatie” der exegese zoo openbaar, en zoo hardnekkig, als hier.

Wanneer bijv. Windisch niet alleen moderne interpretaties wil afwijzen, maar „ebensoehr eine Interpretation in paulinischem und johanneischem Geiste” ¹⁾ afwijst, wordt daardoor reeds bij voorbaat het theologisch inzicht in de Bergrede verengd. En wanneer hij schrijft: „Gegenüber dem Lehrbegriff der Bergpredigt ist dies Evangelium des Paulus wirklich ein Novum, ein „anderes” Evangelium” ²⁾, is daardoor de eenheid van het Evangelie op gevaarlijke wijze verloochend.

Zoo is dan eenerzijds deze gesaeculariseerde Bergrede verstaan als een nieuwe ethiek, een nieuwe wet, verschillend van de uitlegging der fariseën, doordat zij nadruk legt op innerlijke, diepere gezindheid tegenover de in rechtsregels uitgedrukte zedelijkheid. Jezus treedt dan op als nieuwe wetsleeraar. „Die Bergrede will Gesetz sein. Sie stellt Forderungen, die wörtlich verstanden und ausgeführt werden sollen” ³⁾ — Anderzijds is de Bergrede verstaan als een reeks imperatieven in verband met het naderend wereld-einde. (Joh. Weiss, Alb. Schweitzer). De Bergrede geeft dan alleen antwoord op de vraag: hoe het leven in te richten, als het einde nabij is. Alleen vanuit die vraagstelling heeft zij dan zin.

Zulke exegese heeft te allen tijde in de Kerk veel verwarring en verlegenheid gebracht. Praktisch leidde die exegese dan of tot een of andere vorm van perfectionisme, van wettische dweeperij, en heeft aan allerlei idealisme een cultureel programma gegeven; of zij voerde, vroeg of laat, tot een of ander antinominianisme, dat de wet krachteloos maakte door een „geest-en-hoofdzaak” restrictie, dat het gezag der Bergrede ontkent voor onzen tijd.

Gemeenschappelijk in al zulke uitlegging is altijd, dat de woorden van de Bergrede worden geïsoleerd van Hem, die ze sprak, van Jezus Christus, die deze wet gaf en vervulde. Voortdurend wordt dan over 't hoofd gezien, dat het ook in de Bergrede gaat om de verschijning van Jezus Christus zelf, en niet over allerlei vragen of inzichten. En zoo wordt dan de wet een zelfstandige grootheid, en krijgt een demonische macht.

Wij hebben geen recht tot zulk een isolatie, zulk een willekeur, die Jezus' woorden isoleert uit het geheel der Openbaring. Het gaat ook hier om de Openbaring van Jezus Christus. Daarom mag de Bergrede niet anders dan christologisch verstaan worden. „Wie das ganze Evangelium, muss auch die Bergpredigt in grundsätzlicher Weise christologisch aufgefasst werden. Wer sie anders auffasst, hört an ihr vorbei.” ⁴⁾

Maar daarmee rijst tegelijk het grondprobleem van de Bergrede op: de verhouding van Evangelie en Wet. Hoe verhouden zich de geboden, waarvan de Bergrede vol is, tot het Evangelie van Jezus Christus, waarvan de geheele Schrift Openbaring is? Hoe moet de Bergrede verstaan in verband met het Koninkrijk Gods? Hoe is de verhouding tot Jezus' kruis, zijn opstanding, zijn Geest? Wat is de zin van de Wet naast het Evangelie? — Daarin ligt tevens opgesloten de centrale beteekenis van de exegese der Bergrede. „De onderlinge verhouding van Evangelie en Wet is het probleem

¹⁾ Hans Windisch, „Der Sinn der Bergpredigt”, 1929, S. 129.

²⁾ a. O., S. 135.

³⁾ a. O., S. 133.

⁴⁾ Thurneysen, „Die Bergpredigt”, 1936, S. 4.

bij uitnemendheid der exegese. Ze vormt het middelpunt, dat allen uitleg beheerscht. Vroeg of laat wordt alle exegese naar dezen norm geoordeeld.”¹⁾

Hoewel hierdoor zeker de keuze van een pericop uit de Bergrede voor deze artikelen gerechtvaardigd wordt, sluit dit óók in, dat alle exegese meer dan ooit hier heeft te vragen, te zoeken, te leeren; dat wil zeker óók zeggen: antwoorden en zekerheden, die zij meende te bezitten, heeft af te leeren. —

Ongetwijfeld is ons, tot recht verstaan van de Bergrede, de sleutel gegeven in de pericop Mattheus 5 : 17-20. Het gaat hier immers om de Wet en hare vervulling; en om gerechtigheid, als voorwaarde tot het Rijk Gods.

17) Jezus weet, dat Zijn Evangelie wordt verdacht gemaakt door de fariseesche onderstelling, dat er geen plaats in gegeven wordt aan de Wet. Omdat die onderstelling op zoo gevaarlijke wijze het Evangelie misverstaat, ja omdat het hier gaat om het diepste misverstand tegenover het Evangelie, wijst Jezus dat met zoo bijzondere nadruk af (μη νομισετε). Hij getuigt integendeel, dat hij niet gekomen is, om Wet en Profeten te ontbinden, maar om die te vervullen. — Alles gaat nu om de inhoud van dat πληρῶσαι. Allereerst duidt het woord aan: vullen, volmaken een bepaalde ruimte of maat, die leeg is. Wanneer alle Evangelisten en Apostelen voortdurend getuigen, dat in Jezus Christus de profetieën zijn vervuld geworden ²⁾, worden die profetieën dus gezien als vorm, die op haar inhoud wacht. Het gaat er Jezus om, dat die profetieën in hem vervuld worden, niet omdat het voorzeggingsen zijn, maar omdat het getuigenissen zijn van de gerechtigheid Gods. — Zoo nu getuigt Jezus hier, dat hij gekomen is om Wet en Profeten, d.i. het Woord Gods, dat aan Israëel gegeven was, te vervullen. Deze vervulling van de door God gegeven Wet beteekent natuurlijk niet, dat hij alleen exegese gaf van die wet, — dat geven juist alleen de Schriftgeleerden. Het beteekent, dat hij, de Zoon, gekomen is om die wet te doen, en door gehoorzaamheid er zich aan te onderwerpen. (vg. Matth. 3 : 15, Rom. 13 : 8, 8 : 4; Gal. 5 : 14). Jezus wijst af elke gedachte, alsof hij de wet niet zou erkennen. Hij is integendeel alleen gekomen, om gehoorzaam te zijn aan die wet. Hij wil niet het geringste ervan terzij stellen, in geen enkel opzicht zich daarboven verheffen, maar dat wat in Wet en Profeten geschreven is tot in het geringste, doen (Hand. 1 : 1). — En eerst daardoor, dat hij die wet gehoorzaamt, openbaart hij de werkelijke inhoud van die wet. Eerst door Christus wordt openbaar, wat de wet is, terwijl die wet tot op Christus, buiten Christus, niet openbaar is in zijn volle beteekenis. Doordat hij die wet vervult, d.i. gehoorzaamt, wordt ook openbaar, dat niemand buiten hem die wet vervult, dat er niemand is die goed doet, ook niet één. Daarom verwerpt Jezus de eigene gerechtigheid der fariseën: die maken de wet krachteloos. Daarom waarschuwt hij voor de eigenmachtige vervulling der wet: dat is juist het bouwen van een huis op zandgrond (Matth. 7: 24-27). De eenige grond waarop gebouwd kan worden, het eenig fundament,

¹⁾ Dr A. van Selms „Evangelie en Wet in de exegese van het O.T.” in „Onder Eigen Vaandel”, Apr. 1938.

²⁾ Verg. Kohlbrugge, „Waartoe het oude Testament”.

is Jezus Christus zelf, die in onze plaats de wet heeft vervuld, en voor ons alles heeft volbracht. Zóó openbaart hij zich als Zoon des Vaders, zoo blijkt hij meer dan mensch te zijn, zoo blijkt het, dat Godzelf hier tot ons komt, doordat hier Eén is, die zeggen mag: Ik ben uit den hemel neder-gedaald, niet opdat ik mijnen wil zou doen, maar den wil desgenen die mij gezonden heeft (Joh. 6 : 38; verg. 4 : 34; 5 : 30, Matth. 26 : 39). Deze vervulling der wet door Christus in onze plaats is het Evangelie.

18) Daarom zegt Jezus, dat het uitgesloten is, dat die wet zou voorbijgaan. Eerder zou de hemel en de aarde voorbijgaan, dan dat de vastheid van die wet zou wankelen. Niet alsof het einde der wereld tevens zou beteekenen het einde der wet. De wet blijft. Zoolang er een menscheid is, zal er geen deeltje van de wet „vergaan”, d.i. zijn geldigheid verliezen. De wet blijft, en laat zich niet met voeten treden. — De verkondiging van het Evangelie (vs. 17) beteekent dus niet de opheffing, maar de oprichting der wet (Rom. 3 : 31). „Es bricht also der Lobpreis des Gesetzes, wie er der Christusbotschaft des Alten Testaments eigentümlich ist, wahrlich auch in der des Neuen Testaments keineswegs ab Nein, der Ruhm des Gesetzes Gottes, wie er etwa im 119. Psalm angestimmt ist, wird in alle Ewigkeit hinein nicht veralten.” ¹⁾

19) De beteekenis van de wet komt verder uit daarin, dat de gehoorzaamheid eraan beslissend is voor het deel hebben aan het Rijk Gods. — Bekend was de onderscheiding tusschen „lichte” en „zware” geboden; de eerste worden, omdat zij slechts lichte eischen stellen aan den mensch, door sommige schriftgeleerden minder belangrijk geacht. Jezus echter handhaaft ook de kleinste geboden. En hij predikt, dat daar de beslissing valt. Wie zelfs één der lichtste geboden niet vervult, en predikt daarmee overeenkomstig, zal „de minste genaamd worden in het koninkrijk der hemelen”: in het Rijk Gods zal hij vernederd en te schande gemaakt worden. Daarentegen, wie ook tegenover de lichtste geboden trouw is, en die predikt, zal „groot genaamd worden in het Koninkrijk der hemelen”: in het Rijk Gods zal hij geëerd en aangenomen worden. Het leeren dezer geboden, gelijk de schriftgeleerden doen, zonder dat zij gedáán worden, beteekent niets, en de eer die zij ontvangen beteekent niets. Zij, die, steunende op hun eigen gerechtigheid, meenen iets te zijn, zijn niets voor God. Alleen Jezus Christus, die alle gerechtigheid vervult, is de Zoon, in wien God een welbehagen heeft. (Matth. 3 : 15-17).

20) Daarom wendt Jezus zich nog directer tot de zijnen („want ik zeg u . . .”), omdat het gaat over de beslissing van het ingaan in het Rijk, omdat zij daarin niet zullen ingaan, als zij steunen op hun eigen gerechtigheid, gelijk de fariseëen. Als de „gerechtigheid” van de zijnen niet verre overtreft die der schriftgeleerden en fariseëen, zijn zij geen kinderen des Rijks. Zelfs die veel-geprezen farizeesche gerechtigheid, de hoogste trap van menschelijk kunnen, de ernstigste inspanning des menschen om volmaakt te zijn, voldoet niet. Als zij niets beters hebben, als zij niet hebben een andere gerechtigheid als die menschelike, blijven zij buitengesloten buiten het Rijk Gods. Wie het Koninkrijk Gods niet ontvangt gelijk een kindeke, zal er geenszins ingaan.

De zin van het daarna volgende (vs. 21-48) kan dan ook geen andere

¹⁾ Karl Barth, „Evangelium und Gesetz”, S. 12.

zijn, dan in vijf voorbeelden ditzelfde te herhalen: dat de menselijke gerechtigheid zandgrond is. Vijfmaal noemt Jezus, wat tot „de ouden”, d.i. de vroegere geslachten gezegd is, wat als traditie geleerd wordt ¹⁾. Met de geboden: gij zult niet doden, en: gij zult niet echtbreken, waren de ouden spoedig gereed: dat waren „lichte” geboden, daarin was men „rechtvaardig”. Daarentegen predikt Jezus de volkomen gerechtigheid als de inhoud der wet. Gods wet moet volkomen worden vervuld, ja volkomen moeten de zijnen zijn, gelijk hun Vader volkomen is. Telkens wordt het herhaald, tot zijn laatste diepte wordt het uitgesproken: de Wet blijft.

Maar wat is dan die wet, wat is dan die gerechtigheid? Alles gaat er hier nu om, dat wij ons hier niet in de war laten brengen, maar juist dit christologisch verstaan. Alles gaat er om, dat wij dit hooren uit den mond van Jezus Christus. Alles wat Jezus zegt over de wet, veronderstelt, dat Hij in onze plaats aan die wet heeft voldaan. Hijzelf en Hij alleen is de inhoud der Bergrede. Als hij daardoor de gerechtigheid, die voor God geldt, heeft aangebracht, hoe kan het dan anders of in het geven van die wet wordt juist openbaar — Zijn genade? Wij miskennen de wet, als wij blind zijn voor het Evangelie, dat er in verborgen is. De inhoud der Bergrede is — het Evangelie.

Menselijke gerechtigheid is altijd gegrond op de volbrenging van de werken der wet (Rom. 10 : 5, Gal. 3 : 21). Jezus predikt daarentegen, dat alleen een andere gerechtigheid tot het Koninkrijk Gods leidt: wat kan die gerechtigheid anders zijn dan die, welke haar grond alleen vindt in Zijn vervulling der wet (vs. 17), d.w.z. de gerechtigheid des geloofs in Jezus Christus. Gerechtigheid is geen zaak van menselijke inspanning. De gerechtigheid die Christus vraagt, die hij stelt als de voorwaarde voor het ingaan in zijn rijk, is de geloofsgerechtigheid. Het „doen van den wil des Vaders” (7 : 21), dat gesteld wordt in tegenstelling tot het zeggen: Heere, Heere! — dit doen is niets anders dan gelooven in Hem, dien Hij gezonden heeft (Joh. 6 : 28, 29). Het gaat in het Evangelie immers om slechts één gebod: te gelooven. Alle geboden worden gesteld binnen den cirkel des geloofs en „wetsartikelen gaan hier over in geloofsartikelen” ²⁾.

Beteekent dit nu onverschilligheid voor de Wet? Integendeel: maar wij bevestigen de wet. De prediking der genade beteekent de oprichting der wet. De wet is immers niet anders dan de vorm, waarin het Evangelie tot ons komt. ³⁾ Daarom moet het Evangelie als wet tot ons komen, ons vermanen, bevelen, waarschuwen, omdat het ons wil oproepen te leven uit het geloof.

Het is met de Bergrede dus als met de Tien geboden: beslissend is de belofte, het Evangelie, van waaruit de geboden alleen hun zin ontvangen. „De dekalog begint met het Evangelie: er heeft een verlossing plaats gevonden, de kinderen Israëls zijn bevrijde slaven. De wet, die hun gegeven wordt, wil niets anders dan dit ééne, dat zij vrij blijven, wat onder de gegeven omstandigheden beteekent, dat zij bij hun Bevrijder blijven . . . De positieve inhoud der geboden is samen te vatten in het ééne gebod: „Blijft bij uw Bevrijder” ⁴⁾. Zoo kan ook de zin der geboden in de Bergrede geen andere

¹⁾ Strack u. Billerbeck, Das Evang. nach Matthäus, 1922, S. 253.

²⁾ Dr. O. Noordmans in „Jeugd en Kampwerk”, 1935, blz. 87.

³⁾ Karl Barth, „Evangelium und Gesetz”, S. 11.

⁴⁾ Dr. A. v. Selms, a.w., blz. 99.

zijn dan de roep, om bij den Verlosser te blijven, om te blijven binnen de orde der genade, waarin de Kinderen des Rijks gesteld worden. „Wees dan volmaakt”, dat is dan geen vernietigende wet, dat is dan de blijde roep: blijft wat gij door Christus zijt geworden! Dat is de grond tevens van alle apostolische, zelfs van alle bijbelsche vermaning (bijv. Coloss. 3; Efesen 4 : 8-21; Gal. 4 : 9; 5).

Negatief houden deze geboden (Matth. 5 : 20-48) daarom ook in de waarschuwing voor de pretentie, zelf die geboden te kunnen vervullen. Dan stort men zich nu eens op deze, dan weer op die letter of tittel; dan meent men rechtvaardig te zijn door onze willekeurige uitleggingen en geboden te vervullen. Maar dan heeft Jezus Christus vergeefs de wet vervuld, dan is hij vergeefs gestorven en opgewekt, dan is ook ons geloof in Hem ijdel.

Maar waarom komt het Evangelie dan in de Bergrede tot ons in den vorm der wet? Waarom niet alleen in de vorm van het gebod om te gelooven, en waarom zoovele concrete geboden? — Omdat Zijn wil geschieden moet, gelijk in den hemel, zoo ook op de a a r d e (Matth. 6 : 10). Op o n s leven wordt beslag gelegd, daarom richt de Bergrede zich tot o n s leven, op den man af, direct, persoonlijk. Wij mogen wandelen in de goede werken, welke God te voren bereid heeft (Ef. 2 : 10). Daarom komt het ééne gebod: te gelooven in Jezus Christus, tot ons in den vorm van concrete geboden, omdat het een belofte, een gave is voor het geheele leven. Een geweldige greep wordt naar ons werkelijke leven gedaan. Ons zondige leven, met zijn eindelooze reeks beslissingen en verwickelingen, krijgt niet een wetboek met wetsartikelen, maar wordt opgeroepen tot gehoorzaamheid, tot geloof. Waar dat geloof is, ontstaan de goede vruchten, gaat een licht schijnen voor de menschen, maar wordt alleen God er door verheerlijkt. (Matth. 5 : 16). Terwijl elk ander werk op zichzelf wijst, wijst alleen het geloof op wat God doet. Dat geloof is het eenige goede werk van elken dag. Het is niet uit ons, maar uit God (Ef. 2 : 8).

Daarom wordt de wandel in Gods geboden niet afhankelijk gemaakt van den mensch, maar is het Gods eigen werk. (1 Cor. 1 : 30, 31). Zoo kunnen deze goede werken, deze vruchten des geloofs hier niet gekend, maar alleen geloofd worden. Eerst in de toekomst zal openbaar worden wat in dit leven nog verborgen blijft (Matth. 6 : 4). Daarom is het volstrekt onmogelijk in dit leven te oordeelen naar de vruchten (7 : 1). Wie door een oprecht geloof Christus toebehoort, zal werken der dankbaarheid voortbrengen, zout en licht zijn, wandelen in zijn geboden, — maar hij zal zelf niet weten dat hij zoo doet. Hij kan er zich alleen over verbazen: nochtans belooft Christus het ons.

Zoo veronderstelt de Bergrede de opstanding van Jezus Christus (Rom. 6), veronderstelt ook de belofte des Heiligen Geestes. Zoo wijst zij heen naar de komst van het Rijk Gods. De vervulling ervan is de openbaring der Kinderen Gods in de toekomstige eeuw. Tot dien tijd blijft het eenige gebod: te gelooven in Hem, dien God gezonden heeft (Joh. 6 : 29). — Daarom zijn wij met de Bergrede nooit klaar, en blijft zij verontrusten, om ons te zegenen. Zij geeft ons geen reglement, maar een belofte voor elken dag, tot de voleinding der wereld. Zij beschrijft de geloofsartikelen als wetsartikelen. Heel ons leven wordt hier geschokt en getroost. Nog is er alle reden tot verbazing, ja tot ontzetting over deze leer (Matth. 7 : 28).

Het beginsel der Christelijke ethiek.

Het wezen van Israël onder het oude testament is, dat het de uiteindelijk verlossing aspireert; zijn cultus, de ordeningen van zijn maatschappelijke samenleving, zijn staatsbestel, zijn geschiedenis, de levensgang van individuen, dit geheel, gevormd en beademd door het woord van Mozes en de profeten, heeft zijn grond en werkelijkheid in de toekomst. „Wet en profeten” doen uitzien naar de vervulling in het rijk van den Heiland, van welke vervulling zij zelve het onderpand zijn. Het zijn Israël's vromen, in welke deze aspiratie bewust is; zij hongeren naar de verzadiging door den Heiland, dien zij in de belofte kennen. De lofzang van Maria getuigt ervan, dat zij zulk een hongerige, arme is; zij leeft uit den geest der Schrift. Jezus komt en prijst de armen en hongerigen zalig.

Farizeeën en Schriftgeleerden verstaan niet het wezen van wet en profeten als de aspiratie naar de vervulling. Zij verwachten wel den Messias en diens rijk, deze verwachting ontspringt echter niet aan den nood van hun arme en hongerige hart, maar leeft in de peripherie van hun bestaan. Voorzover zij het rijk van den Heiland aspireeren, is het een geseculariseerde aspiratie; wat er van waarachtige religieuze aspiratie in hen leeft, hebben zij den mond gestopt door hun eigen gerechtigheid. Zij hooren in wet en profeten niet den hartekreet om vergeving der zonden en verlossing, maar vinden er de levensregelen van den bourgeois satisfait in. Deze brengen zij in practijk en meenen aldus bezig te zijn de wet te vervullen. Zij voelen zich in waarheid beati possidentes.

Jezus spreekt over de bezittenden het: wee u! uit. Omdat zij de aspiratie van wet en profeten niet verstaan, zullen ze ook geen deel hebben aan de vervulling in het koninkrijk der hemelen. Hun interpretatie van wet en profeten veroordeelt Jezus. Van hen heeft het volk gehoord: zóó hebben de ouden gezegd, maar Jezus verklaart het het volk anders. Niet de levensregelen van den bourgeois satisfait bevatten wet en profeten, maar den eisch van God, die gehoorzaamheid verlangt tot in de verborgen roerselen van het hart. Met het: ik zeg u, in Mattheüs 5 stelt Jezus zich niet tegenover Mozes en de profeten, maar tegenover hetgeen de Farizeeën en Schriftgeleerden zeggen, dat de ouden leerden. Matth. 5 : 21—48 is volkomen uit den geest van wet en profeten gesproken.

Jezus is niet maar één der vromen, die de diepe religieuze aspiratie van wet en profeten verstaan en uit den geest ervan leven. „Ik ben gekomen om de wet en de profeten te vervullen.” Hij is de vervulling van de aspiratie. Dit vervullen heeft een dieperen zin, dan dat hij de zedelijke voorschriften der wet volkomen nakomt en dat de feiten en gebeurtenissen, die de profeten voorspelden, nu geschieden, — hoezeer het ook dit insluit. Het wezen van Israël, zooals het gevormd is door het woord en de leiding van God is de aspiratie; deze aspiratie zou niet bestaan, als niet de vervulling haar verborgen werkelijkheid was. Jezus Christus is deze vervulling. Zijn aanwezigheid wekt de aspiratie; het verlangen is dat hij, die verborgen aanwezig is, openbaar zal worden, zoodat de gansche aarde van zijn heil vol zal zijn.

Als Jezus in de wereld verschijnt, begint zich het rijk van het heil

te verwerkelijken; het koninkrijk der hemelen is nabij. Met Jezus' optreden wordt de verkondiging van wet en profeten acuut. Mozes en de profeten getuigen van een Ander; Jezus is die Andere; als hij spreekt heeft het woord zijn eigen mond gevonden. De heiligheid en de barmhartigheid van God treden in Jezus' verkondiging en optreden met den nadruk der laatste werkelijkheid aan het licht.

Israël in zijn eenheid van volk Gods en natie is uiteengeslagen, de tempel vernietigd, de offerdienst geëindigd. Israël, in zijn godsdienstig-cultisch, maatschappelijk, staatkundig geheel als aspiratie naar het rijk van den Heiland, is niet meer. Israël's aspiratie is verlegd in de heidenwereld en wij willen gerekend worden tot degenen, die als Israël, het rijk van het heil verwachten.

Ook onze verwachting is gewekt, als eertijds die van Israël's vromen, door de aanwezigheid van den verborgen Heiland, wij zijn in onze aspiratie één met Israël. Er is een verschil in de wijze waarop de verborgen Heiland aanwezig is. Wij hebben hem in het getuigenis dergenen, die hem gezien hebben en gehoord hebben (1 Joh. 1); zij getuigen van zijn komst in de wereld, zijn leven en werken, zijn sterven — en van zijn opstanding. Jezus is gestorven — maar als zij den Geest hebben ontvangen, getuigen zij, dat God hem heeft opgewekt, en dat hij leeft. In Jezus' woorden en daden, dood en opstanding, zien zij de voorloopige vervulling van wet en profeten, terwijl zij tegemoetzien de uiteindelijke vervulling, de komst van het rijk van den Heiland in zijn volheid.

Wij hebben Jezus' leven en sterven achter ons in den tijd. Maar bewogen door het getuigenis aangaande hem, aspireeren wij zijn verschijning in de toekomst. Het opstandingsbericht, waarmee de evangelisten hun verhaal besluiten, zet, hetgeen voorafgaat in hun verslag aangaande Jezus, uit de periode van 0—33 over in het eeuwige heden. Jezus van Nazareth is de opstanding en het leven. Het is evident, dat wij de bedoeling der evangelisten geweld aandoen, wanneer wij het slot van hun verhaal negeren. Het opstandingsbericht ontsluit de diepte der eeuwigheid achter den historischen Jezus. Het is klaarblijkelijk, dat de evangelisten de opstanding als beslissend beschouwen. Als wij in het geschiedverhaal der Handelingen en in de Brieven nagaan, wat de inhoud van de verkondiging der apostelen was, dringt het zich aan ons op dat de prediking van Jezus' opstanding er een integreerend bestanddeel van is.

Er is geen directe toegang tot den Jezus der evangeliën, buiten de uitstorting van den Geest door den opgestanen Heer om. De werkelijkheid van Jezus' leven komt in de omhulling van den Geest tot ons. Het is historische kortzichtigheid, aan het getuigenis der opstanding voorbij, Jezus te willen naderen. Het is bekrompen waan te veronderstellen, dat men onmiddellijk met dit mysterie — den historischen Jezus — kan verkeer. De confrontatie met hem verwarde de tijdgenooten. Zijn intieme volgelingen begrijpen hem niet, zijn soms bang in zijn tegenwoordigheid, zij worden aan hem geërgerd, als zijn leven de conclusie nadert — en als bij alle dingen is ook hier het einde beslissend. De zonen van Zebedeüs kunnen toch niet met Jezus in Gethsemané den beker drinken; Simon verklaart onder eede, dat hij met dezen Jezus niets van doen heeft.

De ervaring van de opstanding en de uitstorting van den Geest maakt

deze mannen eerst tot geloovigen; dan kunnen zij, zonder verward te worden, maar tot hun troost, met Jezus verkeer en in zijn sterven en in zijn leven. De woorden van den historischen Jezus leveren zij over aan ons als de woorden van den eeuwigen Christus, die openbaar werd door de opstanding uit de dooden en zijn Geest zendt. Jezus' prediking direct-horizontaal naar het heden toe te willen schuiven is heiligschennis.

Dat brokstukken van Jezus' prediking, b.v. de bergrede, niet apart mogen worden gesteld en absoluut gemaakt, heeft geen betoog. Een eenvoudige critische overweging doet verstaan dat, al zou men het opstandingsbericht willen afsnijden, men toch het geheel van Jezus' historische leven, het historische einde inbegrepen, in het oog heeft te vatten.

De Heiland is in het getuigenis der apostelen verborgen onder ons aanwezig en wij zien uit naar zijn volle openbaring. Welke consequenties heeft deze geloofsverwachting voor onze levensgedragingen?

De dogmatiek is ethiek en de ethiek is dogmatiek, zegt Barth zeer terecht. ¹⁾ Met deze vaststelling is het ethische probleem echter nog niet opgelost. De moeilijkheid ligt daarin hoe de dogmatiek in haar karakter als ethiek moet worden ontvouwd. Op welke wijze uit zich de geloofsbetrekking tot Jezus Christus in het zedelijk-practische leven? Verschillende antwoorden zijn in den loop der eeuwen door kerken, secten en individuen gegeven; in den tegenwoordigen tijd wordt de urgentie van het ethische vraagstuk klemmend gevoeld.

Dat het leven van den Christen een leven van volkomen gehoorzaamheid heeft te zijn, is duidelijk de eisch van Jezus Christus. Deze gehoorzaamheid is pas volkomen, als het gebod het merg van den geest geworden is, zoodat de mensch als van nature, onwillekeurig, onbewust gehoorzaamt; hij is dan ἄπλως. Hij heeft het gebod niet eerst als object in den geest om dan zijn wil er op te richten; hij heeft het subjectief. Het komt niet van buiten af, maar van binnen uit stuwt het den wil. Zóó gehoorzamen is den mensch onmogelijk; hij kan alleen maar het gebod als object hebben; als hij meent het door een besluit van zijn wil te volbrengen, heeft hij het tot een levensregel gemaakt en ἄπλως is hij niet. Wanneer hij de onmogelijkheid van de „natuurlijke” gehoorzaamheid beseft, voelt hij zich geoordeeld door het gebod. Hoe krachtiger hij er naar streeft het te volbrengen, hoe meer het als een obsessie over hem komt, hoe meer het hem beschuldigt. Dat de mensch niet meer „onwillekeurig”, „onbewust” gehoorzamen kan is zijn zonde; hij heeft gegeten van den boom der kennis des goeds en des kwaads, en nu is hij er toe veroordeeld het gebod als een object te bekijken. Als het gebod komt, wordt de zonde levend, dan wordt de onmogelijkheid van de „onwillekeurige” gehoorzaamheid openbaar. Het gebod is heilig en rechtvaardig en goed, de wet is geestelijk, maar ik ben vleeschelijk, verkocht onder de zonde. Ik wil het gebod doen, maar ik doe het niet; ik kan het gebod, dat van buiten tot mij komt, niet door een daad van mijn wil tot mijn natuurlijken drang maken; dit zou aan mijn willen alleen gelukken, als het gebod reeds mijn innerlijke stuwkracht was, en het is juist

¹⁾ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I, 1938, S. 888.

object voor mijn willen. Het is wanhopig; ik heb een vermaak in de wet Gods naar den inwendigen mensch, mijn willen streeft met alle macht, maar het botst machteloos tegen het gebod als tegen een rotswand, die, naarmate mijn ijver toeneemt, te dreigender aanzien krijgt. Ik ellendig mensch! wie zal mij verlossen uit deze machteloosheid, uit het lichaam dezes doods! (Rom. 7).

Paulus ontdekt, dat het gebod alleen te volbrengen is door het geloof. In Jezus was het doen van den eisch der wet „natuur”. Het geloof is de mystieke gemeenschap met Jezus, waardoor Jezus' natuurlijke gehoorzaamheid komt in de plaats van het wanhopige menselijke willen. Ik leef, doch niet meer ik, maar Christus leeft in mij (Gal. 2 : 20).

De Farizeëen en de Schriftgeleerden hebben er geen vermoeden van, dat zij principieel onvermogen zijn om het gebod naar den eisch te doen; zij denatureeren den eisch Gods tot geboden van menschen. Zij kunnen daarom wel voortreffelijke menschen zijn met uitnemende levensregelen, maar God gehoorzamen ἔν ᾧ πλοῦτι καρδίας doen zij niet. Den eisch Gods roeren zij niet eens met een vinger aan. De armen van geest beseffen dat het opvolgen van levensregelen tot God niets nader brengt; zij kennen hun nood en bezitten aldus de voorwaarde om door den troost van het evangelie den Heiland νόοι hen en den Geest in hen te laten gehoorzamen.

De door Jezus geëischte gehoorzaamheid, zooals Dr J. N. Sevenster die schetst ¹⁾, komt overeen met Paulus' begrip van de geloofsgehoorzaamheid. Jezus vooronderstelt, dat zijn eisch volbracht kan worden door den mensch tot wien de eisch gericht wordt — aldus Sevenster. En als Bultmann vaststelt, dat het toch wel merkwaardig is, dat Jezus' geboden nooit uitgevoerd werden en worden, en dat de overweging van de vraag, die dan als vanzelf rijst: waarom toch niet? ook tot de exegese behoort, inzoverre zij ertoe dient om het karakter van Jezus' eischen duidelijk te maken, dan acht Sevenster deze meening van Bultmann niet juist. Met strenge consequentie handhaaft hij de vooronderstelde uitvoerbaarheid van Jezus' eischen. Door deze consequentie wordt het karakter der ἀπλοῦτης, der „natuurlijkheid” van de gehoorzaamheid in het licht gesteld, zooals Paulus deze begreep, en waartoe hij zich krachtens zijn empirische natuur wanhopig „onbekwaam” voelde. Maar krachtens zijn wedergeboren natuur gehoorzaamt hij. Door de geloofsgemeenschap met den opgestane Heiland is het gebod van den historischen Jezus tegelijkertijd de kracht tot het nieuwe leven. Jezus is latent de opgestane Heiland en hij vooronderstelt de uitvoerbaarheid van zijn gebod, omdat de kracht van zijn gehoorzaamheid werkt in de geloovigen, tijdens zijn historisch leven anticipieerend-afgebroken, na het zenden van zijn Geest geconsolideerd-voltooiend.

Jezus verlangt van zijn volgelingen volkomen gehoorzaamheid en hij wijst ook een bepaalde gedragslijn aan, die met een volkomen gehoorzaamheid gevolgd moet worden. Terwille van de nadering van de uiteindelijke verlossing kan het noodig zijn de ordeningen van familie, beroepsarbeid, maatschappij en staat te negeren. De bergrede geeft in dit opzicht niet het

¹⁾ Dr J. N. Sevenster, Het verlossingsbegrip bij Philo vergeleken met de verlossingsgedachten van de synoptische evangeliën, Assen, 1936, blz. 115 vllg.

meest karakteristieke; in andere gedeelten van het evangelie komt de interimsethiek wel zoo treffend uit. Deze interimsethiek heeft in het oude testament haar prototype; wij herinneren slechts aan de opdracht aan Jeremia om niet te huwen in verband met het komende gericht (Jer. 16).

Onze Calvinistische Christenheid heeft de genoemde ordeningen aanvaard en de communis opinio onder ons is, dat de interimsgedeboden in onze situatie niet meer gelden. De Roomsche Middeleeuwen waren ontstellend gaan knoeien met deze interimsgedeboden — *consilia evangelica* — en de reformatoren hebben den Augiusstal dezer ascetische practijk willen zuiveren. En nu leven wij in het rustige gevoel, dat deze strenge eischen ons niets meer hebben te zeggen; ze zijn naar de stereotype opvatting alleen maar in staat om de eigen-gerechtigheid en de schijnheilichheid aan te kweeken. Daarover zijn wij Calvinisten het allen eens; over de wijze waarop het geordende leven dan verder wordt aanvaard, kan verschil van opinie bestaan.

Wij verwachten het koninkrijk der hemelen, maar niet zoo onmiddellijk, dat wij besluiten niet te huwen, ons pensioenfonds te liquideeren, onzen beroepsarbeid te staken, ons vaderland weerloos te laten. Wij vormen niet een enthousiaste kleine groep, die zijn economische bestaansmogelijkheden vernietigd heeft, omdat de Heer spoedig komt; de Christenheid heeft zich uitgebreid en ingericht voor dit leven. De Calvinistische Christenheid, waartoe wij behooren, orienteert zich aan het oude testament, en dat is gewettigd, als ze maar weet, wat ze doet. De apostelen prediken het oude testament en dit vervuld in Christus. Wij prediken het nieuwe testament, maar in waarheid leven wij meer oud-testamentisch dan de eerste generatie Christenen. Onze kerkelijke ambten loopen parallel met de oud-testamentische. Onze offermaaltijd is het Heilig Avondmaal. De verbondsgedachte heeft haar wortelen in het O.T. In de wisseling van de uitwendige omstandigheden merken wij op, al naar het voorspoed is of tegenspoed, de zegenende of de straffende hand Gods. Er wordt zelfs gevonden de toenadering tot de gedachte van de eenheid van natie en volk Gods ¹⁾; de oorlogen van zulk een natie kunnen dan ook worden verdedigd met een beroep op de Israëlitische oorlogen. De theocratische opvatting van de verhouding van kerk en staat is gegrond in het O.T.

Wanneer we niet de interimsethiek in practijk brengen, hebben we de orientatie aan het O.T. noodig; met Israël aspireeren wij de uiteindelijke verlossing. Het interimsgedebod moet ons er echter voor behoeden, dat we te vanzelfsprekend ingaan in de oud-testamentische situatie. Het centrum van onze levensrichting ligt niet in de scheppings- en wetsordeningen, maar in de verwachting van de parousie. Wet en profeten vonden hun concentratie in Jezus; in onze situatie is weer de ontspanning gekomen, welke ontspanning evenwel streeft naar de concentratie in de parousie.

Calvijn neemt in zijn etische conceptie de scheppings- en wetsordeningen op zonder de eschatologische critiek der interimsgedeboden. Zijn tegenwicht tegen de seculariseering is de meer abstracte meditatio

¹⁾ Vgl. b.v. Groen van Prinsterer: Handboek der geschiedenis van het vaderland.

vitae futurae, het puritanisme, de „innerweltliche Askese". Het moderne Calvinisme heeft dit puritanisme als een onwezenlijk bestanddeel afgeworpen; deze correctie prijsgegeven, kon het via de Calvinistische conceptie den weg tot de verwereldlijking inslaan.

Barth ziet het heele levensgebied staan onder de critiek van het eeuwige woord. Dit eeuwige woord is te zeer verheven boven de aardse werkelijkheid, dan dat het reguleerend in haar kan ingrijpen; het kan slechts de aardse werkelijkheid in haar geheel het negatieve voorteeken geven. Concrete zedelijk-practische aanwijzingen kan de dogmatiek-ethiek niet geven; van een Christelijk-sociale ethiek en een Christelijke politiek kan geen sprake zijn. Barth constateert het eschatologisch manco bij de reformatoren¹⁾; zijn conceptie, die overigens nog in wording is, blijft echter in de abstractie bevangen. De aspiratie naar de uiteindelijke verlossing vindt hier niet haar incorporatie en moet op den duur vervliegen. Het gebod van God is concreet in Jezus van Nazareth, die sociaal-ethisch gezien een interimsverschijsning is, en wiens markante geboden interimsgeloven zijn, en in de Mozaïsch-profetische ordeningen. De aspiratie naar de uiteindelijke verlossing heeft noodig de incorporatie in de interimsgelovendheid en de aan het O.T. georiënteerde sociale ethiek. In de interimseischen wordt de critiek van het eeuwige woord effectief en deze critiek houdt de aspiratie in de sociaal-ethische ordeningen levend. Alle uitingen van het zedelijk leven moeten gewekt zijn door de aanwezigheid van den verborgen Heiland; de Christen moet zich bewust zijn van hun voorloopig karakter; hun wezen is de vervulling in Christus in het koninkrijk der hemelen. Een verabsoluteerde sociale ethiek en een verabsoluteerde interimsethiek kunnen uit den geest van Christus niet zijn. De geloofsbetrekking tot den eeuwigen Christus is het ferment van het Christelijk-zedelijk leven, dat zich via de interimsgelovendheid neerlaat in de aan „wet en profeten" georiënteerde ordeningen. Zoodra een uiting van zedelijk leven niet meer de uiteindelijke verlossing aspireert, kan zij niet meer Christelijk heeten. Het Christelijk-zedelijk leven beweegt zich op de lijn: koninkrijk der hemelen — interimshouding — Christelijk-oud-testamentische ordeningen, in tweeërlei richting.

Wanneer ascese in dit kader gezien wordt, zal zij onder de Christenen niet ontbreken. Wij kunnen daarom de ascese in de oude Christelijke en Roomsche kerk en in verschillende Middeleeuwsche en latere secten niet maar zonder meer verwerpen. Kierkegaard meent, dat Luther in dit opzicht gecorrigeerd moet worden.²⁾

Wij besluiten deze aanduidingen met de algemeene opmerking, dat de Christelijke ethiek haar beginsel heeft in de polaire eenheid van het nieuwe en het oude testament.³⁾

¹⁾ A.a.O., S. 980.

²⁾ Vgl. Rapporten van de Wereldconferentie der Kerken te Oxford en Edinburg, Ned. uitg., blz. 51 vlg.

³⁾ Vgl. Prof. Dr Ph. Kohnstamm, Algemeen Weekblad voor Christendom en cultuur, 14e Jrg., no. 10, blz. 109 vlg.

Inleiding:

Zij, die de opdracht gaven om de hierbovengenoemde Nieuw-Testamentische pericoop te exegetiseren, zullen zeker niet verwacht hebben enige zelfstandig-bewerkte, origineel-uitgedachte en tegelijkertijd filologisch-historisch verantwoorde uitleggingen te ontvangen. Dit te leveren is mij althans onmogelijk. Men mag „Nieuw-Testamentisch geïnteresseerd” zijn (voor al onze ambtspractijk móet men het zijn), daarmee heeft men nog bij lange na niet het recht veroverd een eigen woord mee te spreken in de kring der deskundige exegetici.

Indien men in dit geval een gedetailleerde uitleg wenst in de trant, die ik aanduidde, dan ware het resultaat, waartoe ik kan komen slechts: „Gemengd oud nieuws”; n.l. een keuze uit enkele der vele bestaande en als betrouwbaar erkende exegeses met hier en daar wat gecamoufleerde „ik-vind”-sels ertussen door. Tot dit laatste heb ik te minder recht, omdat het noodzakelijk deskundig-wetenschappelijk fundament tezeer ontbreekt. Zodra men maar enig inzicht heeft in de omvangrijke en jaren lange arbeid, die ernstige vorsers nauwgezet hebben verricht om de draagkracht en de oorspronkelijke zin van enkele zulke bijbel-verzen te verstaan, hoedt men zich wel voor een lichtvaardige uitleg, waarbij men liefst het eigen woord laat klinken, omdat men te ongeduldig is om naar de geschreven woorden te luisteren. Een van de grootste moeilijkheden der bijbel-exegese is juist gelegd in het feit, dat men moet luisteren naar geschreven, niet naar gesproken en verkondigde woorden. Is het vaak niet reeds lastiger een brief te verstaan dan een gesprek? Hoeveel te meer, wanneer de schrijver een onbekende blijft en wanneer er bovendien nog een tijdsafstand van ruim 18 eeuwen ligt tussen dat schrijven en ons horen.

Vergeten wij niet, dat het Godswoord, dat zich incarneert in de mensentaal van de bijbelauteurs daarmee dubbel onverststaanbaar wordt voor ons, die niet alleen dagelijks in geheel andere taal en termen spreken, maar ook bij dezelfde woorden andere associaties hebben. Ons oor en ons begrip vangen nu één keer al dit geschrevene reeds anders op dan onze vaders van de Dordtse synode en wèèr anders dan de eerste lezers van de Evangelien.

Dit betekent allerminst een relativering van het onvergankelijk waarheidsgehalte in de bijbel, maar nooit mogen wij loochenen de relativiteit en daarom de variabiliteit van ons horen, en verstaan, ook van het horen en verstaan „in het geloof”. Dit geloof erkent het woord van God als zodanig; maar het hoort en verstaat dit op evenveel verschillende wijzen als er gelovigen zijn; ja het geloof van den enkeling verstaat hetzelfde woord Gods nu zó, dan zó. Het woord, dat van God komt en ons aanspreekt, kenmerkt zich door die diepte en rijkdom, die Gode zelf eigen is. Tot die rijkdom behoort allereerst, dat het telkens opnieuw en telkens anders verstaan wordt door het geslacht der levend-gelovigen. Daartoe is het zowel bekwaam als bestemd. „Alzo zal het woord, dat uit Mijnen mond uitgaat ook zijn; het zal niet ledig tot Mij wederkeren, maar het zal doen hetgeen, dat Mij behaagt, en het zal voorspoedig zijn in hetgeen, waartoe Ik het zend.” (Jez. 55 : 11).

Waar het nu tot ons spreekt door middel van gebrekkige en onvolledige mensenwoorden is het geoorloofd en vereist, dat wij ook met alle ons ten dienste staande menselijke hulpmiddelen zulk een woord benaderen en onderzoeken om het beter te kunnen horen. Één ding hebben wij uit het verschijnsel „Barthiaanse theologie” kunnen concluderen, dat is dit: geen critische ontleding, geen technisch geperfectioneerde kennis, geen wetenschappelijk resultaat heeft de wezenlijke autoriteit van het Godswoord, dat uit den Bijbel tot den mens komt, kunnen breken; de verzekerdheid des geloofs heeft zich eerlijk tegenover de menselijke kennisarbeid kunnen handhaven. Het is ons duidelijker dan ooit geworden, dat wij slechts „ten dele” kunnen kennen, wat wij geloven; toch en juist daarom blijft de eis deze kennis van den geloofsinhoud zoveel mogelijk te verdiepen en uit te breiden op alle manieren met alle daartoe geschikte middelen. Maar dat niet alleen: de hunkering tot verstaan, die soms nog wel eens ontaardt in de illusie om bijbelwoorden onbevooroordeeld en objectief te begrijpen in hun oorspronkelijke, en naar men dan meent, enige ware zin, gaat aan iedere exegetische vooraf, is er de stimulans van. Daarom vraagt iedere exegete, ook degene die men z.g. zonder vooringenomenheid nauwgezet wetenschappelijk geeft, steeds iets van de aard en de wijze, waarop men het opving, hoorde en naar eigen trant verstond. De historie van de bijbeluitlegkunde is voor een groot deel de geschiedenis van de verschillende ontvangsten, die het Bijbelwoord in den loop der tijden bereid werd. En wie zou durven verzekeren, dat er van de onderzochte woorden geen invloed uitging op den onderzoeker? Wie kan volstrekt ontkennen, dat het studieobject niet zelf functioneerde en dat uitwerkte, waartoe het werd uitgezonden? Zouden zelfs die woorden, die fout werden verstaan, niet ook doen wat God behaagde en waartoe Hij ze bestemde? Miskenning is de machtige lotswerkelijkheid, waaraan God Zijn openbaring waagt te onderwerpen.

Dit is de enige reden, waarom een theoloog die zich toch vrijwel leek weet in exegetica, gedeeltelijk de taak tracht te vervullen welke werd gesteld. De volgende globale behandeling van Matth. 5 : 17-48 kan dan ook geen aanspraak maken op den naam van exegete; ze wil slechts weergeven hoe, met een zo zuiver mogelijk geweten tegenover de exegetische wetenschap, deze centrale pericoop kan worden opgevangen en gehoord als Wils-openbaring Gods.

I. De verzen 17-20 beheersen de daaropvolgende tot het einde van dit hoofdstuk. Het vijf-voudig „gij hebt gehoord dat gezegd is” leidt telkens de „plêroosis tou nomou” waarvan in vs. 17 sprake is, in. De moeilijkheid, die dan onmiddellijk zich voordoet, is dat deze aanvulling of vervulling van de wet soms een opheffing van die wet schijnt te zijn, waardoor vs. 18 dan feitelijk zou worden gelogenstraft. („Niet één jota of haakje van de wet zal vergaan, totdat alles zal zijn voorbijgegaan.”)

Terecht schijnen de uitleggers op deze tegenspraak de nadruk te leggen: het pathos, waarmee de onvergankelijkheid van de wet gedurende déze aeon wordt geponeerd, is h.i. in flagranten strijd met de inhoud van het „maar ik zeg u”: deze doet immers de wezenlijke zin en bedoeling van de wet te niet.

Laat ons trachten vs. 17-20 nog nauwkeuriger na te gaan. Vs. 17: „Meent niet dat Ik gekomen ben om wet of profeten op te heffen (ont-

binden), Ik ben niet gekomen om te ontbinden maar om aan te vullen (te vervullen)".....

Hier wordt duidelijk opgegeven de bedoeling van Jezus' „Lehr-tätigkeit". We kunnen voorlopig in het midden laten of Mattheus deze bedoeling oppert dan of Jezus zelf haar met deze woorden heeft te kennen gegeven. Wij moeten de volgende uitspraken toetsen aan deze opzet.

„Opheffen, ontbinden," zou betekenen „ongeldig verklaren, doorschrappen, ermee afrekenen", om nu iets gans anders (naar vorm en inhoud) te brengen. Daarbij kunnen wij opmerken, dat, a. de vorm (al werd die dan ingeleid met „maar ik zeg u") niet verschilt van de oude zeggingswijze; het „gij zult niet" en het „gij zult" klinkt opnieuw en herhaaldelijk, b. de inhoud wel verschilt. Maar dat er onderscheid bedoelt is tussen wat nu en eens geleerd wordt, blijkt uit het woord „pléroesai". Er komt iets bij, er wordt iets toegevoegd. In verscheiden gevallen is deze toevoeging, deze aanvulling een radicalisering van de bestaande wet (21-25; 27-28; 31-32; 33-34); men kan zelfs menen, dat de wet hier angstwekkend volstrekt wordt. Niettemin wordt dit door het woord „aanvullen", „vervullen" (zoals in vele gevallen naar ik meen terecht vertaald wordt) gedekt. Dan blijven dus over de woorden van 38-41, van 43-44.

Zijn deze laatste uitspraken niet dusdanig tegengesteld aan de wet, dat men van opheffing mag spreken? Neen, zij maken de wet niet krachteloos, deze blijft zelfs het fundament. Wie nog niet deze vervulling of aanvulling kan bereiken, mag zich allerminst ontslagen achten van het gebod der gerechtigheid. Wie deze liefde-eis niet kan vervullen, mag niet zeggen: „Dan geldt de strikte wet van de zelfbeheerste rechtvaardigheid voor mij ook niet langer."

Wie niet zo volledig, zo radicaal kan liefhebben, vervalt niet tot de haat, maar hij zal temeer gebonden zijn aan het geringe werk van „recht doen", zoals hem dit door de wet is opgelegd. Of om het saam te vatten in zakelijker en algemener conclusie: Liefde is geen ontbinding van gerechtigheid, is er niet de tegenstelling van, is er niet in strijd mee. Al kunnen zich gevallen voordoen, waarin ons dit zo toeschijnt; zelfs dan spreekt onze eigen taal hier beter en overeenkomstig het Bergrede-evangelie, wanneer zij zegt: „Liefde laten gelden boven of vóór recht", niet: „tegen het recht in". Het tegendeel van rechtvaardigheid jegens den vijand" (en dit is de bedoeling van de Mozaïsche formule „oog om oog en tand om tand") is niet „liefde jegens dien vijand" maar het zou zijn „ònrechtvaardigheid" jegens hem.

Dat Jezus komt om de wet te vervullen en niet om hem te ontbinden wordt bovendien nader verduidelijkt door vs. 20.:

Uw gerechtigheid, zo wordt daar gezegd, moet overvloediger zijn (verre overtreffen, „pleion perisseuein") dan die der Farizeën. De wet betekent gerechtigheid; wie de wet vervult is rechtvaardig; er is niets meer op zò èèn aan te merken, er is niets meer toe te doen, er is niets meer af te doen.

De wet is zwaar, maar niet onmogelijk, omdat de wet begrensd is. Alleen in het onbegrensde Koninkrijk Gods (onbegrensd van wezen) is de wetsgerechtigheid onvoldoende juist omdat zij nooit klàar, volbracht en afgerond is.

Jezus laat de gerechtigheid staan, maar verkondigt méér dan deze n.l. een aanvulling, die tevens vervulling is; misschien mag men zelfs zeggen herstel van den oorspronkelijken zin. Met het doen der wet kan de mens zedelijk en religieus verzadigd zijn, God nimmer. Leven en werken volgens de wet betekende oorspronkelijk: Gods wil doen. Maar de Farizeën, de wetgeleerden en de wetbetrachters (van alle tijden) keren deze betekenis juist om; dan wordt het doen van Gods wil beperkt en versmald tot het doen van de wet. De onmogelijkheid, die behoort tot het onuitputtelijke wezen Gods wordt beknót tot de menselijke mogelijkheid, die het afdoende geluk der tevredenheid schenkt.

In Matth. 5 wordt inderdaad de wet niet ontbonden maar tot vervulling gebracht d.w.z. opnieuw gesteld onder de levende Wil Gods die de wet uittilt boven zichzelf, die de menselijke gerechtigheid doet uitgroeien boven zichzelf.

De betere en overvloediger gerechtigheid, die den hoorders der bergrede wordt opgelegd, is die, welke zich richt naar den, elken wet overschrijdenden, al onze rechtvaardigheid te bovengaanden wil Gods. (Matth. 5 : 45).

De vervulling der wet, die de Gevolgmachtigde Gods (cf. Matth. 7 : 29) komt brengen, betekent niet slechts een radicalisering van het gebod, maar tevens een verdiept inzicht in de aard en in de werking van den Godswil.

Het hartstochtelijke en onwrikbare geloof in de komst van Gods Koninkrijk heeft dit Rijk in zekeren zin al nabij gebracht door de goddelijke onmogelijkheden als directe eisen aan den mens, die de toelating tot dit Koninkrijk begeert, op te leggen. Als verkondiger van het Godsrijk heeft de prediker van de Bergrede de volmacht om deze vervulling van de wet te brengen; de wet en de profeten worden niet krachteloos gemaakt; zij moeten volledig worden volbracht. Maar hiermee is het niet uit; de wet en de profeten hebben, voorzover zij van God zijn, een tendenz in zich, die verder reikt, dan de nauwgezette wetsbetrachting tot uitdrukking brengt. Deze strekking wordt in Matth. 5 : 20 vlgg. duidelijk onder woorden gebracht en volledig verkondigd. De wet wordt vervuld, d.i. levend gemaakt, ontgrensd naar God toe.

De bekende wet is niet genoeg om te komen in het Koninkrijk Gods, maar zij is vanzelfsprekend nodig. Zoals (een vergelijking zij geoorloofd) een mens, die de volkomen waarachtigheid wil bereiken als eerste en onafwijsbare plicht heeft „gewoon eerlijk” te zijn; maar dit ligt zó in de rede dat daarover niet meer gesproken wordt. Een iegelijk is overtuigd, dat in de volkomen waarachtigheid de gewone eerlijkheid als noodzakelijk onderdeel geheel is opgenomen en vervuld.

Daarom zal er geen jota of haakje van de wet vergaan, voordat alles zal zijn geschied. In de realisering van het volkomene (hier: wanneer het Koninkrijk gekomen is) is het geheel van bekende plichten en geboden opgenomen.

Nog één opmerking blijft: In Matth. 5 : 17 is sprake van „wet of profeten” een vaststaande en gebruikelijke term, die voor den Jood de samenvatting betekent van den medegedeelden Godswil, de heilige en onvergankelijke traditie, de eeuwig geldige Thora met onaantastbare autoriteit. Niettemin zijn wet en profeten een heterogeen complex.

De profeten hebben in eigen oog zeker de wet aangevuld, verdiept, vervuld. Het heeft toch altijd enige tijd gekost alvorens men hun prediking als wets-vervulling accepteerde; terecht, want menigmaal, was deze profetische wets-vervulling schijnbaar een wets-ontbinding. Toch is hun profetie, wanneer die maar genoeg „belegen” was, opgenomen binnen het autoriteitskader van de wet. In zooverre is de uitspraak in vs. 17 niets ongehoords. Ze ligt geheel in de lijn van de aanspraak, die de Oud-Testamentische profeten voor hun verkondiging deden gelden.

Dat door deze „plêroosis tou nomou” de wet zó is geradicaliseerd en tot zijn volle zin wordt verheven, dat men gerust van een „nieuwe wet” mag en zelfs moet spreken, is voor de Christusjongeren van alle tijden wel duidelijk geworden.

Tenslotte nog dit: de uitwerking van de nieuwe geboden die wij vinden in vs. 21, 38, 43 schijnt mij naar de opvatting van Prof. Windisch meer als voorbeeld bedoeld te zijn in den zin van analoge voorbeelden in de Thora. (Windisch: Sinn der Bergpredigt. bl. 57).

Deze paradigma's verlevendigen en concretiseren den eis; ze zijn letterlijk bedoeld, maar daarmee is de functie van het nieuwe gebod niet uitgeput. Het is of het lastigste geval er wordt uitgepikt om daaraan te demonstrenen: „Dat is de concrete consequentie van den gestelden eis. En vul nu zelf door de practijk maar aan.” De opnieuw geformuleerde Godswil schept talloze gelegenheden tot daadwerkelijke, onvoorwaardelijke gehoorzaamheid. Met het toekeren van de andere wang is de mens er niet af. Zelfs de rijke Joodse casuïstiek kan alle mogelijkheden, waartoe hun wet kon leiden, niet omvatten. Ook in dit opzicht heeft de verkondiger van de Bergrede het gewaagd met de vrijheid:

„Hier is het gebod, zie waartoe het kan en zal leiden in bepaalde gevallen, werk het nu zelf in dien zin maar uit.”

In dat opzicht doet de Bergrede een beroep op de eerlijke, de waarachtige gezindheid van den hoorder, wien het Koninkrijk Gods boven alles ter harte gaat: „Uw gerechtigheid moet overvloediger zijn dan die der Farizeën en Schriftgeleerden, indien gij het Koninkrijk der hemelen wilt ingaan.”

Motivering:

Uitgangspunt voor de bovenbestaande beschouwing is het geloof dat wij in de Bergrede te maken hebben met wils-openbaring Gods. Is dit geloof vastgeknoopt aan de autoriteit van den Verkondiger Jezus? Het wetenschappelijk geweten verbiedt mij het zó te formulieren; ik ben mij bewust, dat nimmer kan worden vastgesteld, of Hij deze geboden aldus gebracht heeft, evenzeer erken ik het feit, dat de schrijver-componist van de Bergrede, misschien met bepaalde bedoeling, den Verkondiger plaatst in de rij der traditionele geloofsautoriteiten, de „wet en profeten”, wat niet met de werkelijkheid hoefde overeen te stemmen. ¹⁾

¹⁾ Het paradoxaal karakter van de Bergrede, van de nieuwe verkondiging, kon mogelijk op deze wijze beter verborgen blijven onder de beschuttende naam „wet en profeten” die hier in zijn elastische draagwijdte wordt gebruikt. Op deze wijze, als „aanvulling” en „vervulling” van 't geheiligd bestaande aangekondigd, wordt de „nieuwe wet” aanvaardbaar.

Maar daarnaast en daartegenover constateert men, dat 19 eeuwen Christendom Bergrede en Jezus zo nauw verbonden heeft, dat een operatieve scheiding kunstmatig blijft; in het geloofsleven vergroeien Verkondiger en verkondiging onmiddellijk weer tot een onscheidbare eenheid. Wij plegen altijd weer Jezus' autoriteit te demonstrenen aan de Bergrede en evenzo de geldigheid dezer woorden te binden aan de persoon, die ze zou hebben gezegd. Merkwaardig is n.l. dat elke exegese het gezag der Bergrede erkent, want elke exegese worstelt per slot met de vraag of deze woorden voor den hoorder van het ogenblik nog geldigheid hebben, en zo ja tot hoever die geldigheid strekt.

Ook zij, die de Bergrede slechts bestemd achten voor de groep van discipelen en voor den „tussentijd, totdat alles zou geschied zijn”, erkennen door de ijver en het pathos, waarmee ze hun opinie verdedigen, dat er door deze Mattheus-hoofdstukken toch aanspraak op hen wordt gemaakt en dat ze, geplaatst voor deze uitspraken, een beslissing moeten nemen, die nooit volkomen wetenschappelijk mag zijn. D.w.z. indien ze voor de „wet der bijbelcritische wetenschap” verantwoord zijn, zo is ook deze gerechtigheid niet groter en overvloediger dan die der „schrift”-geleerden.

Het geloof, dat de bergrede in menselijke woorden den eeuwigen Godswil formuleert, is onafleidbaar, het wordt gewerkt door den Heiligen Geest. Dat ook in deze paar geboden en eisen niet de volheid van den Godswil ten opzichte van mens en wereld is gevat, schijnt onweersprekelijk; dat ons de hoofdzak en 't noodzakelijke in deze verkondiging van Gods wil is geschonken evenzo.

S a m e n v a t t i n g :

Matth. 5: 17—48 zijn de geboden, die vervuld moeten worden, wil men het Koninkrijk Gods binnengaan, de voorwaarde om toegelaten te worden. (cf. Windisch: Sinn der Bergpredigt bl. 10 „Einlasszbedingung”).

Zij worden gegeven in de Joodse wetsvorm, en geplaatst in de lijn van wet en profeten. Inderdaad zijn zij op dezelfde wijze bedoeld als practische levensleer, alle moderne zielsbezwaar ten spijt, dat een inderdaad „heidense” angst heeft de liefde te ont-romantiseren en te ver-ethiseren om te zwijgen van ver-moraliseren. De ernst van het gebod blijkt zo groot te zijn, dat er geen gelegenheid is de ernst van deze gevoeligheid te erkennen.

De geboden vervat in Matth. 5: 21-48 zijn immers niet alleen onmogelijk in den zin van „onvervulbaar en onbereikbaar”; hier wordt geëist wat slechts geschonken kan worden, althans naar onze gangbare menselijke denkwijze. Wat charisma is in wezen, wordt den mens als gebod opgelegd (liefde). Toch is dit de in wezen nodige tucht; slechts op deze wijze is mogelijk het goddelijk wilsgeheim te openbaren en er het concrete mensenleven tot in alle uithoeken van te doordringen. Het Koningschap Gods wordt niet slechts geproclameerd en na dit feestelijk vertoon gaat men over tot de normale orde van den dag; het Koningschap Gods wordt hier zo direct gerealiseerd, dat de „gewone wettige orde van den dag” vervuld wordt tot „nieuwe schepping”. De Almacht Gods blijkt uit de onbegrensde, nimmer voltooide gehoorzaamheid, die Hij eist en ontvangt van hen, die waarlijk Zijn kinderen zijn. De Bergrede manifesteert, dat Gods Wils-schat niet geschonden, maar op de enige waarachtige en

mogelijke wijze vervuld en verwezenlijkt wordt door hem toe te vertrouwen aan de aarden vaten. Gods wil heeft zijn volledige zin en betekenis gekregen nu; hij is ons opgelegd als scheppende en activerende eis. Theoretisch mag het onverschillig zijn, wiè ons dit verkondigt; aanvaardbaar is deze stellige verkondiging van de onmogelijkheid slechts, wanneer wij erkennen kunnen en moeten, dat de Verkondiging volkomen belichaamd is in den Verkondiger; ook dit woord wordt vlees. Wilt ge het anders: uit de Bergrede rijst de gestalte van den Messias, den gehoorzamen dienstknecht des Heren, op; evenzeer kan slechts de Messias aan de geboden, menselijke onmogelikheden, een absoluut en onontkoombaar gezag schenken. Verkondiging en Verkondiger zijn hier in allen dele op elkander aangelegd, ook al kan men rustig toegeven, dat in de Bergrede de Messias zózeer dienaar van het woord Gods is geworden, dat Hij belichaamt, dat Hij er volkomen in verborgen en opgegaan is. In zover stelt ook de Bergrede ons voor dat ondoordringbaar geheim, dat God zich verbergt in Zijn openbaring. De Messias-dienst in dit Evangelie-deel bestaat in de welhaast anonyme overdracht van Gods wil tot mens en mensenwereld. Ook dit is een middelaarschap, maar van een zo sublieme ootmoed, dat hier waarlijk eens en vooral de mens verdwijnt voor de zaak, de Verkondiger opgaat in de Verkondiging. Wie de Bergrede erkent als openbaring van Gods wil, die mag den Openbaarder verwaarlozen. De gehoorzaamheid aan al deze geboden maken hem voor altijd tot den daadwerkelijken navolger van Christus, die gehoorzaam is tot den dood, ja tot den dood des Kruises.

Wat de inhoud van 5 : 20—48 betreft, deze wordt bepaald als vervulling van wet en profeten. Het schijnt niet onmogelijk deze definitie inderdaad te accepteren. Wet en profeten worden niet afgeschaft, maar als eerste realisering van Gods wil bij het volgende verondersteld, hoogstens mogen wij zeggen, dat zij tot voorbereiding zijn gedegradeerd; op zichzelf zijn zij niet voldoende. Meer en beter wordt geëist. Waar Gods vervulling aanstaande is wordt van den mens de volstreckte gehoorzaamheid aan den hoogsten wil gevraagd. Het antwoord van den mens moet menselijk even absoluut zijn, als Gods belofte en eis goddelijk absoluut zijn (vs. 48 „weest dan volmaakt . . .”). Met de reactie van wereld, maatschappij, naaste en vijand op de geboden gedragswijze wordt geen rekening gehouden. Daarvoor is de concentratie op de komst van het Koninkrijk te groot. In elk geval is daarmee voor het nageslacht, dat, ook al is het eschatologisch georiënteerd, toch op andere wijze het Koninkrijk Gods verwacht, elke verontschuldiging afgesneden voor ongehoorzaamheid aan deze Bergredewetten. Nooit kunnen wij traagheid en halfslachtige gehoorzaamheid voor God excuseren met het argument, dat de wereld en de medemens verkeerd op ons „goede gedrag” zouden reageren. De daad is ons opgelegd, de uitwerking is voor Gods rekening.

Zo is de oude wet geradicaliseerd, verdiept en zódanig aangevuld dat hij wel eens opgeheven schijnt te zijn. Toch wordt die oude wet nergens wezenlijk door de nieuwe uitspraken gewraakt, maar hij wordt opgenomen en volgens zijn oorspronkelijke strekking (die was: formulering van Gods wil) vervolmaakt, totdat ook hij een nieuwe schepping is geworden. Evolutie en revolutie zijn hier, zoals overal in het Evangelie tot de hoogste eenheid in God versmolten. De mens is hier tot keuze gedwongen. Zijn antwoord is ja of neen. Een tussenweg is er niet.

Kroniek.

Alsof Pasen voor de predikanten niet druk genoeg was, volgt kort erop immer de stroom van vergaderingen. Of de theologische student, die tot een enkele van deze samenkomsten mocht doordringen, een juist beeld zou krijgen van wat er in de kerken gaande is? Hij zou verrast, en naar ik hoop, blij verrast zijn, zoveel echt-theologische verhandelingen hij mocht aanhoren. Op de Moderne Vergadering, sprak Dr Bleeker over het Christendom en de andere Wereldgodsdiensten, waarna Dr de Vos en Dr Horreus de Haas uiteenzettingen gaven van het Rechts- en het Links-modernisme; voor de Hervormde predikanten sprak Dr van Ruler over Natuur en Genade, voor de Doopsgezinde vergadering leidde Dr Westendorp Boerma prof. Heering's boek over Geloof en Openbaring in, Dr Boendermaker behandelde in Luthersens kring Paulus als actueel probleem, terwijl Dr Brillenburg Wurth voor zijn Gereformeerde collega's refereerde over de moderne existentie-philosophie in haar invloed op de hedendaagse theologie. Een uiteenlopende reeks voorwaar, en toch zijn het alle onderwerpen van de meest primaire theologische betekenis. Of de lezingen zelf ook deze primaire betekenis bezaten? Zonder van hun inhoud iets af te willen of kunnen doen, lijkt het toch, dat het hart van de theologische studie en van het godgeleerd geprek elders klopt, stiller wellicht, in de persoonlijke gesprekken en in de publicaties. Het was daarom verheugend te horen, dat er in het jaar sinds de vorige vergaderingen goede werken zijn verschenen — naar ik meen is dit in verscheidene kringen het geval. Maar toch hebben deze grotere en wat luidruchtiger ontmoetingen wel degelijk hun waarde, zoal niet om de wetenschap ver vooruit te brengen, dan toch zeker door velen telkens weer in het theologisch gesprek en de studie te betrekken, en om te tonen dat de godgeleerdheid leeft ook, wellicht juist in angstige tijden, leeft als kracht voor hen, die het evangelie moeten brengen.

Dat bij de vergaderingen de meer practische onderwerpen kwantitatief nog meer aan de orde kwamen, is niet verwonderlijk. Vanuit het theologisch centrum moeten de vragen van Oecumenische- (Luth.) en van Jeugdbeweging (Vrijz. Herv.), van het verschil in maatschappelijken stand onder onze gemeenteleden (Vrijz. Luth.), van Zondag en Zondagsheiliging (Doopsgez.), aanneming en bevestiging (Ned. Herv.) beantwoord worden. Misschien zouden we het referaat „Staat de moderne psychologie tegenover den godsdienst?” ((Dr v. d. Hoop voor de Mod. Verg.) hierbij mogen noemen. Maar zeker behoort hierbij de bespreking van de kerkreorganisatie, ter Hervormde en zelfs ook ter Vrijz. Lutherse vergadering. Op de eerste moest het wel aan de orde komen, maar het vormde een schakel in de onafgebroken discussie-keten over dit onderwerp, waarop we straks willen terugkomen.

Tot zekere hoogte kan men het punt reorganisatie ook tot de categorie tijdsvragen rekenen — wordt het ons niet telkens aangediend als geboren uit de nood van dezen tijd? En toch frappeert het ons weer gelijk vorig jaar, dat de vragen, waarmee de theoloog, of hij student dan wel predikant is, iederen dag in contact of zelfs botsing komt, met zijn geloof, met zijn verstand en zijn ervaring, de vragen waar geloof en politiek elkaar ontmoeten — en die ontmoeten elkaar toch op het gebied der theologie — bijna niet aan de orde zijn geweest. Prof. Aalders sprak over „De houding

der Kerk tegenover onchristelijke stromingen van dezen tijd", waarbij hij het Christendom scherp tegenover de absolutistische systemen plaatste, maar het was de enige lezing over een dergelijk onderwerp. Dat zij gehouden werd op de vergadering van Ned. Herv. predikanten is begrijpelijk, daar de grootste kerk ook de grootste verantwoordelijkheid in dezen draagt en tevens de grootste verscheidenheid binnen eigen kring bergen zal. Onbegrijpelijk en ontmoedigend is het echter wel, dat de predikanten, die niet met prof. Aalders instemden — en zulke zijn er toch ongetwijfeld geweest — in de nabespreking zwegen.

Dit is een symptoom — en hiermee verlaten we de predikantenvergaderingen — van wat velen ook ontmoedigt en verontrust in de discussie rond het Reorganisatie-ontwerp der Ned. Herv. Kerk. De strijd wordt met brochures en artikelen in maand-, week- en zelfs dagbladen gevoerd. Voor- zowel als tegenstanders gebruiken steeds weer de nood des tijds om hun betoog klemmend te maken. Maar verstaat men wel hetzelfde onder die nood? Nog afgezien van de vraag, of de angst de juiste sfeer is om de hoogste vragen in te bespreken. Dat een reorganisatie dringend nodig is, zal wel niemand ontkennen. Maar, op de vele puur organisatorische punten na, is dit alles, om in oecumenische termen te spreken, in de lijn van Edinburgh; het front in de lijn van Oxford zou geheel anders liggen, en de vorming daarvan lijkt al even nodig, — men leze slechts, hetgeen leken in de plaatselijke kerkelijke bladen als bijv. „Hervormd Amsterdam" schrijven. Het zou wenselijk zijn, dat de tegenstanders, van links en van rechts, ook met een zo doorwerkt voorstel kwamen; want dat de arbeid, voor het nu aanhangige Rapport verricht, te belangrijk is om zo maar ongedaan te maken, zal ieder toegeven.

„Life and Work" en „Faith and Order" zijn niet te scheiden, nationaal noch internationaal. En in Utrecht, waar 9—13 Mei de commissie tot vorming van een Oecumenischen Wereldraad vergaderde, is ten opzichte van de vereniging en de basis van beide bewegingen klare taal gesproken. Ook hier was de sfeer bedreigd: vlak voor de bijeenkomst publiceerden 1600 priesters van de Amerikaanse Episcopal Church een verklaring, waarin zij als voorwaarde voor een vereniging der kerken noemden de Apostolische en Niceense geloofsbelijdenis, het sacrament van den Doop en het heilig Avondmaal, de Bijbel als richtsnoer voor het geloof, en het historische episcopaat (N.R.C. 3-5-'38). In verband hiermee zond deze kerk twee van haar strengst-Anglo-Katholieke bisschoppen als afgevaardigden. Daar dit voor de andere Protestantse kerken toch te kras was, begon de Utrechtse vergadering in begrijpelijke spanning. Tot een uitbarsting is het evenwel niet gekomen, met groot beleid werd niet het Apostolicum, maar een kortere uitspraak over de goddelijkheid van Christus in het middelpunt geplaatst en aanvaard. De uitnodigingen tot de Edinburgh-Conferentie waren gezonden aan die kerken „die Jezus Christus als God en Heiland erkennen"; die naar Oxford bezigde geen enkele theologische formule. Edinburgh heeft het gewonnen, en de Oecumenische Raad zal zich van haar formule bedienen. Daarmee zijn de vrijzinnige kerken, die nog in Oxford medewerkten, buitengesloten. Deze ontwikkeling heeft een grote mate van noodwendigheid. Toch blijven er vele vragen branden, waarvan ik er slechts enkele noemen wil:

Is het goed dat de eeuwenoude kerk zo snel meebeweegt met onze wentelende wereld en de waarden van 1925 nu reeds verwierpt? Toen was Söderblom de man, die in zijn „De ware broederschap” o.m. schreef: „Wij moeten niet te veel gewicht hechten aan formules, hoe belangrijk ze ook mogen zijn. Het werk van den Geest kent geen confessionele grenzen” (p. 122).

Was dit de tijd en de sfeer voor de grote beslissingen? Nog in het Juni -nummer van de Vox vraagt Dr Visser 't Hooft, die nu tot een der secretarissen van den Oecumenischen Raad is benoemd, zich af of de tijd voor een Faith and Order-conferentie reeds rijp is. En nu worden de resultaten van deze conferentie aan Life and Work opgelegd?

De Federal Council of the Churches of Christ in America heeft als dogmatische basis de erkenning van „the divinity of Christ”. Dat is voorzichtiger en ruimer gesteld dan de nu vastgestelde oecumenische formule. De Christus-beschouwingen zijn in de Am. theologie nog zo weinig doordacht en geordend — men vergelijkte de Anglicaanse uitingen met de boeken van den oecumenischen werker prof. R. Niebuhr — dat de Mei-conferentie een schijnoverwinning of een overrompeling lijkt.

En een vraag blijft ook, of de beweging niet te zeer priesterlijk-theologisch gaat worden en te weinig profetisch.

Is het de oecumenische beweging geweest, die in het Franse Protestantisme het eenheidsstreven heeft gestimuleerd? In de laatste week van April hebben de vier protestantse groepen zich verenigd tot de Hervormde kerk van Frankrijk. In de geloofsverklaring werd o.m. gezegd (ik citeer uit de N.R.C.): „Getrouw aan de beginselen van geloof en vrijheid, waarop zij is gebouwd, in de eenheid der Algemene Kerk, bevestigt de Hervormde Kerk van Frankrijk de duurzaamheid van het Christelijk geloof, in het symbool der Apostelen en van de Hervormde Geloofsbelijdenissen, die van la Rochelle in het bijzonder”. De pogingen om tot eenheid te komen dateren van het einde der vorige eeuw en vroeger. Bij de uitspraken van de Union van 1912 te Parijs konden ook vrijzinnigen zich geheel neerleggen; of ze dat ook kunnen bij die van deze nieuwe synode, lijkt te betwijfelen. Het gezag van het 16e en begin 17e eeuwse Calvinisme groeit in onzen tijd!

Is daarnaast het profetisch getuigenis niet bitter nodig? De wijze waarop het Oostenrijkse Protestantisme Hitler heeft begroet, en waarop de Duitse theologische studenten in Tsjechoslowakije zich en bloc bij Henlein hebben aangesloten, is toch waarschuwend genoeg. En als ik dit schrijf, is nog niet bekend of de Duitse predikanten, inderdaad in Mei de eed van trouw aan Hitler hebben afgelegd; het ontslag dreigt in geval van weigering!

Of de dreiging van onzen tijd voor de theologie vruchtbaar is of niet, lijkt mij door alles heen een open vraag. H. Berkhof, in een boeiend artikel over „De hervatting van een confessioneel gesprek” (Onder Eigen Vaandel van April '38) wil haar bevestigend beantwoorden. Hij behandelt daarin de pogingen tot onderling verstaan tussen de Duitse Evangelische en Reformierte Kirche, pogingen die pas in de laatste jaren resultaten hebben opgeleverd.

De tijdschriften boden veel goeds in de laatste maanden, nog een enkele greep moge ik er uit doen. In N.T.S. van Maart '38 schrijft prof. van der Leeuw over „Vorbereitung van een nieuwe sacramentstheologie”. Het is voor onze tijd weer duidelijk, schrijft hij, dat ook de dingen Gods genade kunnen bemiddelen. De weg naar het Roomse of oud-Lutherse sacramentalisme is ons afgesloten, en wij zijn evenmin gebonden aan het twee- of zevental dier sacramenten, ook de zang der Russen is voor hen sacrament. — Het artikel heet „Vorbereitung”, en dit blijft het voorzeker, maar de richting, waarin gezocht wordt, lijkt zeer belangrijk.

In het April-nummer van „Theologie en Practijk” pleit Dr Faber voor de stichting van een seminarie voor a.s. Vrijzinnig Hervormde predikanten; in het volgende nummer van hetzelfde tijdschrift geeft prof. van Holk een ordenend en verhelderend artikel „Waaruit leeft de kerk?”

De personalia mogen het relaas besluiten: de synode der Gereformeerde Kerken benoemde Dr J. H. Bavinck, docent aan de Zendings-hogeschool te Djogjakarta, tot zendingshoogleraar te Kampen en tot Buitengewoon hoogleraar in de zendingswetenschappen aan de Vrije Universiteit. Dr Bavinck, die zich vroeger vooral op psychologisch gebied bewoog, schreef in de laatste jaren verscheidene publicaties over Oosterse onderwerpen; zijn Indische tijd zal zijn ervaring nog hebben vergroot. Dat de Gereformeerde kerken zijn overgegaan tot het instellen van een speciale leerstoel, toont de groeiende belangstelling voor de zending in deze kringen. Intussen kwam het bericht dat Dr Bavinck de benoeming heeft aanvaard.

Het overlijden van den psycholoog William Stern en van den wijsgeer Edmund Husserl zal ook door vele theologen als een verlies zijn gevoeld.

23 Mei.

H. J. HEERING.

Boekbespreking.

Prof. dr G. van der Leeuw. Het gebed des Heeren. Amsterdam. H. J. Paris, 1937.

Prof. van der Leeuw, stelt het Onze Vader midden in den tijd waarin wij leven, door bij iedere bede een karakteristiek te geven van datgene, wat hier den doorsnee modernen mensch gezegd wordt. In aansluiting bij iedere bede vindt men een historisch gebed.

Het gebed des Heeren is een boekje dat men in één adem uitleest; dat, iets wat wij bij het meerendeel van onze stichtelijke lectuur missen, een diep gevoel voor humor bij den schrijver verraadt in zijn rake typeeringen van het moderne denken; maar dat men ook leest en herleest om de waardevolle gedachten van den schrijver opnieuw te genieten.

H.W.H.

Dr W. J. de Haan. Moderne zielkunde en het evangelie.

H. J. Paris, Amsterdam 1937. 219 pag. Geb. / 3.90; ingenaaid / 3.25.

In dit boek wil de schrijver vanuit zijn medisch standpunt uiteenzetten, dat de Moderne Zielkunde en het Evangelie zeer nauw met elkaar in verband dienen gebracht te worden, door de beteekenis van het geloof voor den persoonlijkheid te tekenen.

Den dogmatisch ingestelden theoloog zal het teleurstellen, dat dr de Haan het begrip geloof volkomen vanuit de psychologie benadert, waardoor het betoog van dr de Haan aan een principieel theologischen probleemstelling niet toekomt.

Hierbij dienen wij echter te bedenken dat dit boek door een medicus werd geschreven, zoodat het onrechtvaardig zou zijn hier een scherpe dogmatische kritiek te oefenen, waar het boek anderzijds waardevol materiaal levert voor den practischen zielszorg, en de mogelijke samenwerking tusschen arts en predikant duidelijk in het licht stelt.

H. W. H.

L. Mens: „Over de oorsprong en behandeling onzer psalmwijzen. Enkele richtlijnen tot een meer verantwoord gebruik”. Voorwoord van G. van der Leeuw. 57 pag. Uitg. H. J. Paris. Amsterdam 1937. f 0,65; gecart. f 1.—

Deze heldere verhandeling geeft een belangrijk stuk van de historie weer, waarin het geestelijk lied der Reformatie, speciaal de melodie, tot stand kwam en zich ontwikkelde. Nu het protestantse kerklied (denk b.v. aan Hasper en de nieuwe Gezangsbundel der Herv. kerk) in 't algemeen meer in tel komt, zullen deze bladzijden, die zich bijzonder met de muziek der psalmen bezighouden, zeker belangstelling vinden. De sinds lange tijden klakkeloos gezongen wijzen zijn werkelijk meer aandacht waard. En dat zal iedere lezer van dit onderhoudende boekje kunnen vaststellen.

W. E. d. H.

Rapporten van de Wereldconferenties der Kerken te Oxford en Edinburg 12—26 Juli, 3—18 Aug. 1937. Uitg. v. d. Oecumenischen Raad in Nederland en Bijleveld, Utrecht. 271 blz. ing. f 2,25, geb. f 3.—

Voor ons ligt de keurige vertaling van het merkwaardig document, dat de rapporten van Oxford en Edinburg vormen. Zoals de inleiding terecht opmerkt, rechtvaardigt de betekenis der laatste oecumeniese conferenties deze uitgave volkomen. Maar bovendien leggen deze bladzijden zelf een getuigenis af, dat geen theoloog zonder schade voorbijzien kan. Wanneer wij de beide delen nl. de rapporten van Oxford en die van Edinburg vergelijken, blijkt dadelik, dat Oxford het aan omvang en helderheid verreweg van Edinburg wint. De bijna 200 bladzijden, die door O. in beslag genomen worden, geven uiteenzettingen en uitspraken over „Kerk en Volk”, „Kerk en Staat”, „Kerk, Volk en Staat i.b. tot de economische orde”, „Kerk, Volk en Staat i.b. tot de opvoeding” en over „De Universele Kerk en de Volkerenwereld”. De samenvatting van dit alles in de „Boodschap” is bekend genoeg. Zeker is hier prachtig discussiemateriaal aanwezig, dat het toch nog maar nauweliks begonnen gesprek over deze brandende tijdsvragen verder dienen kan. Edinburg, dat ongeveer 50 bladzijden nodig heeft, stelde aan de orde enige kernpunten van het belijden (Genade, Kerk, Woord Gods, Gemeenschap der Heiligen, Ambt en Sacramenten) en „De eenheid der Kerk in Leven en Eeredienst”. Wat als gemeenschappelijk belijden gevonden en zorgvuldig geformuleerd is, geeft reden genoeg om zich te verwonderen over eenstemmigheid in verrassend veel punten. Daartegenover staat echter, dat dit belijden der kerk maar heel vaag blijnd is, er blijft steeds genoeg ruimte voor uiteenlopende interpretatie en op menig punt geldt een voorbehoud van „sommige kerken”. Moge tenslotte de kritiese bestudering dezer rapporten ook in ons land meehelpen het kerkelijk bewustzijn in breder kring te wekken. De heilzame wisselwerking tussen de bezinning op de belijdenis van eigen kerk en het oecumeniese samenspreken der kerken zal daarmee gebaat zijn.

W. E. d. H.

Teixeira de Pascoaes „Paulus, de dichter Gods”. Uit het Portugeesch vert. door A. v. Thelen en H. Marsman. 394 pag. Uitg. J. M. Meulenhof. Amsterdam 1937. ing. f 3,90; geb. f 4,90.

De Paulus van Teixeira de Pascoaes heeft reeds vele pennen in beweging gebracht. Heftige voor-, en felle tegenstemmers hebben reeds het woord gevoerd. En het is verleidelijk met dit boek ook zijn reacties te bespreken, hetgeen mij echter door de beperkte ruimte, waarover ik hier beschik, belet wordt. Er zijn drie punten, waarop ik in deze korte recensie wil wijzen. 1. De Paulus van de Pascoaes is ondanks zijn bedriegelijk uiterlijk zeker niet de Apostel van het N.T., hoogstens de zelfprojectie van dezen Portugesen dichter. Het is belangrijk dit vast te stellen, omdat wij zo opnieuw gewezen worden op een schuld der kerk, die wij allen dragen, en waardoor „alle wind van leer”, i.c. van interpretatie, vrijuit blaast en schade doet, zonder dat het eenparig getuigenis der kerk den modernen mens een houvast geeft tegen de wassende vloed van dwaling. Indien werkelijk de Paulus van het N.T. in ons belijden leefde, zou die van de Pascoaes onmogelijk zijn. 2. De levensbeschouwing, die deze hartstochtelijke

figuur draagt, is dat wonderlijk mengsel van vitalisme en mystiek, dat kenmerkend is voor den modernen Europeanen mens, waarin ook ongetwijfeld Marsman en de Pascoes elkaar gevonden hebben. Door dit boek jaagt een elementaire levensdrift, die ondanks zijn maskerade in Pauliniese woorden, zeer zeker niet-Christelijk is. Voor vele argelozen zij er op gewezen, dat het gevaar van een herleefd heidendom in deze quasi-onschuldige, „humanistische” verpakking wellicht groter en urgenter is, dan zij vermoeden. 3. Ondanks de zware schaduwzijde wil ik niet nalaten de lichtzijde recht te doen. Want deze Paulus, wie hij ook moge zijn, is geen constructie, maar een levend mens. Daarom boeit dit boek met zijn prachtige plastiek van begin tot eind. En al is het slechts de Pascoes, die er rusteloos in rondtrekt, wij ontmoeten in hem één (of misschien zeer velen) van de ontelbaren, die de kerk den rug toekeerden, ook in ons „rustige” vaderland. Moeten wij, die Christenen willen heten, hen overlaten aan hun eigen interpretatie van het Christendom, waarin zij bij zichzelf kracht en troost zoeken?

W. E. d. H.

W. A. Zeydner: „De Hervormde Kerk op den Tweesprong. Kerk of Genootschap”. Met een inleiding van Prof. Dr C. Gerretson. 82 pag. Uitg. A. Voorhoeve v.h. Bredée's U. Mij. N.V. Rotterdam.

„Het Reorganisatie-ontwerp 1938 beoordeeld”. Uitg. v. d. Ver. van Vrijz. Herv. in Nederland. 32 pag. Van Gorcum & Comp. N.V. Assen.

Dr J. Koopmans: „Vrijzinnige bezwaren beantwoord”. 16 pag. Prof. Mr Paul Scholten: „Kerk”. Rede over de Reorganisatie ter predikantenvergadering te Utrecht van 27 April 1938. 32 pag.

„Critic en Amendementen op de Reorganisatievoorstellen 1937”. 16 pag. Alle uitgaven van Callenbach N.V. Nijkerk, in opdracht v. h. Reorg.-Comité.

Dr O. Noordmans: „Kerkelijk denken voorwaarde voor kerkorde”. 68 pag. Nr 6 „Onze Tijd”, Uitg. Callenbach N.V. Nijkerk.

Het aantal brochures over de Reorganisatie der Hervormde Kerk, die binnenkort op de Classicale Vergaderingen behandeld zal worden, neemt met de week toe en het ware te wensen, dat de kerkelijke beweging met deze papiervloed gelijken tred hield.

Van de zes boekjes, die ik in weinig woorden bespreken zal, is dat van Zeydner het oudste. Het staat aan het begin van de woordenwisseling, die intussen dikwels minder verkwikkend werd, en draagt een meer algemeen karakter, doordat nog niet de beperking van enkele strijdpunten gold. Zeydner wil zeggen, waar het op staat, hij is eerlijk en daarom hard. De nood van den tijd, die hem van alle kanten toeschreeuwt, wordt ons in allerlei gedaante getekend. En niet de angst, maar wel het sterke bewustzijn, dat midden in die nood, de kerk weer kerk moet zijn, wil zij werkelijk de naam van Christus dragen, geeft Z.'s betoeg klem en kracht. Niet zo goed lijkt mij de inleiding van prof. Gerretson, het spreken over „democratie” en „uitwerpen der vrijzinnigen” in verband met de reorganisatie is toch op z'n zachtst gesproken nog oude zuurdesem, „genootschappelijk”, i.p.v. „kerkelijk” denken.

Eenzelfde oprechtheid als dit „pro” van den Rotterdamsen predikant kenmerkt het „contra” der Vrijzinnig-Hervormden in de bovengenoemde brochure. Zij is in vorm en toon zeker sympathieker dan wat elders van deze zijde tegen het Ontwerp werd betoogd. Op bladzij 30 vinden we een samenvatting der grieven, die inderdaad ernstige overweging verdienen. Toch blijft het bezwaar tegen alle genoemde bezwaren, dat reer van een partij-, dan van een „kerkelijk” standpunt wordt uitgegaan. Zolang dit niet verandert, zal, vrees ik, het spreken over reorganisatie door de g e h e l e kerk, dat toch dringend is, bij voorbaat onmogelijk zijn.

Het antwoord van Dr Koopmans op deze brochure put juist uit dit bezwaar zijn weerlegging. „Als het waar is, dat de bezwaren van de vrijzinnig-hervormden niet verkeerden op kerkelijk peil, dan moeten wij concluderen, dat zij het ontwerp n i e t w e z e n l i j k t r e f f e n”. Deze stelling heeft Dr K. m.i. op allergeukkigste wijze weten te verdedigen. Al is de toon soms zeer fel, voor mij zijn deze 16 bladzijden het beste wat tot nu over de reorganisatie geschreven werd. Zonder de gevaren te negeren, wordt hier de kern der kwestie gegrepen, wanneer het telkens weer klinkt: de kerk, ook wat tot nu toe partij was in de kerk, wordt geroepen tot belijden!

Prof. Scholten heeft in zijn rede te Utrecht zich hoofdzakelijk beziggehouden met drie hoofdpunten: de leertucht, de organisatie en de eenheid en verscheidenheid. Dit sterke woord geeft wel te weinig acht op verschillende contra-argumenten en staat zo min of meer buiten de eigenlijke discussie met de tegenstanders.

De volgende brochure is een tegemoetkomend ingaan der Reorganisatie-commissie op de van allerlei kant geuite kritiek. Men heeft geprobeerd den ander te begrijpen en uit deze houding zijn een aantal zelfontworpen amendementen op de voorstellen voortgekomen o.a. een kleine wijziging in Art. 8.

Principieel en systematies heeft eindelijk Dr Noordmans deze materie uiteengezet. Hier wordt steeds weer gepeild naar de dogmatiese diepgang. Na een staalharde uiteenzetting van de kerkelijke nood, bespreekt N. de binnen-, en ook buitenkerkelijke bewegingen, die geleid hebben tot een nieuw kerkelijk front, waar de burgerlijke kerkorde van 1816 moet wijken voor debelijdenis. De continuïteit der kerkorde in het „Ontwerp” beschrijft N. als haar presbyteriaal karakter, dat zelfs in de huidige organisatie als onderlaag aanwezig is. Het nieuwe van het „Ontwerp” ziet hij als uitbouw dezer presbyteriale orde. Bij dat alles blijkt de belijdenis ook in de kerkorde van centrale betekenis, nl. als haar beginsel en achtergrond. Zeer terecht komt N. op tegen het misbruik van Art. 8 door de tegenstanders, die dat art. alleen met de tucht in verband brengen. De wijde betekenis wordt door een dergelijke beperking opzettelijk verzwegen. Het laatste hoofdstuk handelt over de tucht. „Niet plan tegenover plan, maar beginsel tegenover beginsel”. Deze uitspraak van Hoedemaker vormt de ruggegraat van Noordmans verhandeling. Een zekere bitterheid aan het adres der tegenstanders maakt tesamen met de zakelijkheid der argumentatie de toon m.i. te koel. Toch zij dit geschrift van harte ieder aanbevolen.

W. E. d. H.

Dr J. Koopmans: „Kleine Postille”. Met een woord vooraf van Prof. Berkelbach v. d. Sprenkel. 157 pag. Uitg. Callenbach N.V. Nijkerk 1938. geb. f 2.25.

Dr K. heeft in zijn „Kleine Postille” een stuk praktische theologie willen geven, dat in een leemte voorziet. Tussen historische exegese en kerkelijke verkondiging ligt immers een duister gebied, dat ieder, die geroepen is te preken en zich bewust is van zijn verantwoordelijkheid, steeds met vrees vervult. Dat de theologiese situatie de behoefte aan een gids door dit onzekere terrein heeft geaccentueerd, komt de belangstelling voor K.’s werk buiten twijfel ten goede. Wie de Duitse voorgangers (Asmussen, Dehn, Sammetreuther) kent, weet dat de taak, die de schrijver op zich nam, voorshands reeds zeer moeilijk was. Evenmin als zij, is hij erin geslaagd ons volkomen toevreden te stellen. Maar dat is ook niet nodig. In ieder geval geeft hij, ongeveer naar het kerkelijk jaar gerangschikt (de tijd tussen Trinitatis en Advent wordt vrij behandeld, over deze opvatting kan men natuurlijk met K. van mening verschillen) een aantal compacte gedachten over vele teksten uit O. en N.T., die een sterk-persoonlijk karakter dragen. De predikant, en eveneens de ernstige bijbellezer, zal zijn nut met dit boek kunnen doen, niet omdat het hem alle werk uit de hand neemt, maar omdat het hem leert te l u i s t e r e n . Dat is tussen exegese en verkondiging juist het éne nodige. Uit dien hoofde vinde deze „hulp bij het preken” een ruim gebruik.

W. E. d. H.

Bijdragen van de Philosophische en Theologische Faculteiten der Nederlandsche Jezuïeten. Deel I, afl. 1. 205 pag. Maastricht 1938.

Deze nieuwe verschijning in de Nederlandse R.K. theologie maakt een buitengewoon goede indruk. En daar lang niet alle nieuwe uitgaven een dergelijke lof verdienen, zij daarin een dubbele aanbeveling om van dit werk kennis te nemen. De inhoudsopgave der eerste aflevering biedt het volgende: P. Hendriks † „Augustinus’ Individualisme”, V. Cremers „Het Millenarisme van Irenaeus”, F. Tummers „Het „Mede-Verdiene” van de H. Maagd in het Verlossingswerk”, F. Malmberg „Apologetica als Theologische Wetenschap”, H. Thielemans „Kant en de Scholastiek”, en J. Sleiffers „Missiologisch Overzicht”, waarin ditmaal over Protestantse zendingsliteratuur wordt gesproken. Theologische studies van hoog peil! Vooral de eerste en de laatste bijdrage zijn zeer lezenswaard. Zo’n loffelijk begin doet ook veel goeds voor de toekomst dezer publicaties verwachten.

W. E. d. H.

Karl Barth: „Het Christelijk Openbaringsbegrip”. 54 blz.

Hans Asmussen: „Hoe heeft Barth de kerk gediend?”. 58 blz.

Dr A. van Selms: „De Zondag”. 59 blz.

Nrs 1—3 van de serie „Onze Tijd”. Uitg. Callenbach N.V. Nijkerk. 1938. gecart. per d. f 0.75.

De studie van Barth, door ds H. C. Touw vertaald, werd oorspronkelijk geschreven voor de bundel „Revelation”, opstellen van verschillende schrijvers verzameld met het

oog op de Oecumeniese Conferenties van verleden zomer. Zij geeft een beknopt overzicht van Barth's theologie, omdat zij in het openbaringsbegrip het hart van die theologie raakt. Wie met den echten Barth kennis wil maken, neme dit boekje ter hand. Overigens is B.'s standpunt inzake de openbaring te bekend, dan dat ik nader op de inhoud behoef in te gaan. De vertaling van ds Touw is over 't algemeen goed. Minder geslaagd is de inleiding, die aan oppervlakkigheid lijdt (zie b.v. de weergave van anderer openbaringsbegrip blz. 8). Ook is het mij een raadsel gebleven, wat ds T. met „vloeibaar” Hollands bedoelt, waarschijnlijk „vloeiend”?

Asmussen's oorspronkelijke bijdrage in „Theologische Aufsätze”, ter gelegenheid van Barth's 50e verjaardag, is door ds K. H. Kroon vertienstelijk vertaald. Zij geeft ons een beeld van de achtergronden der Duitse kerkstrijd en vooral de betekenis, die Barth en zijn theologie gehad hebben en hebben, voor de „Belijdeniskerk”. Achterin kan men een overzetting van de „Barmer Thesen” vinden.

Voortreffelijk is van Selms' uiteenzetting van de Zondag, een in ons land zeker nog altijd actueel onderwerp. (Inmiddels verscheen reeds een 2de druk). Er worden door dezen bekwamen theoloog frisse dingen naar voren gebracht, die eigenlijk onder ieders aandacht moesten komen. Behalve een grondige behandeling van het Zondagsprobleem, worden goede opmerkingen gemaakt o.a. over het systeem (blz. 26), over Christelijke en Joodse exegese van het O.T. (32), over het gezag der kerk en de Christelijke ascese. Graag zou ik citeren, maar het is beter, dat men zelf lezen gaat.

Alles bijeen zijn deze 3 boekjes een geslaagde inzet geweest van de serie „Onze Tijd”, die door den uitgever bovendien heel netjes verzorgd wordt. W. E. d. H.

Nederlandsch Zendingsjaarboek voor 1937—'38. Uitg. Zendingsstudieraad te Zeist. Prijs f 1.70; met bijlage „Algemeene Statistiek”: f 1.95.

Na 3 jaar, dat is vlugger dan de vorige keer, is weer het jaarboekje verschenen. Het geeft blijk van steeds groeiend Zendingswerk. Alle instanties, organisaties en functionarissen die met de zending iets te maken hebben, zijn vermeld. Ditmaal is ook de Indische en Geref. Kerk er bij opgenomen. Onmisbaar voor allen die voor of in de Zending werkzaam zijn. P. J. ROSCAM ABBING.

Wij kondigen aan:

A. G. Barkey Wolf, „De altijd open deur. De gelijkenis van den verloren zoon”. 159 blz. Uitg. J. N. Voorhoeve, den Haag. 1937. f 1.50; geb. f 2.25.

H. C. Voorhoeve, „De Heer der Heerlijkheid. Beschouwing over het Evangelie naar Johannes”. 331 blz. Uitg. J. N. Voorhoeve, den Haag. 1937. Geb. f 3.75.

Dr Ed. Thurneysen, „Ik ben het licht der wereld”. 48 pag.; Prof. dr Karl Barth, „Ik ben de opstanding”. 48 pag.; Dr H. Fuglsang Damgaard „Vrede zij u”. 32 pag.; Toyohiko Kagawa, „Niets hebbend en alles bezittend”. 47 pag. Deeltjes uit de serie „Brandende Kaarsen”. Per deeltje f 0.45. Uitg. J. N. Voorhoeve, den Haag, 1938. Een goede voortzetting dezer keurige reeks.

G. Lowes Dickinson, „Brieven van een Chinees”. Vertaald door J. W. Schotman. 97 pag.; F. M. Huebner, „Het andere in ons”. Vertaald door A. E. Ross. 95 pag. Uitg. L. J. C. Boucher, den Haag, 1938. Gecart. f 1.25 p. d.

Theodore Illion „Geheim Tibet”. Vertaald door G. Zorab. 229 pag. Uitg. L. J. C. Boucher, den Haag, 1938. Ing. f 2.—; geb. f 2.90. Een boeiend reisverhaal van een Europeaan, die Tibet doortrok en waarin o.m. het Lamaïsme getekend wordt.

Berichten.

I.

Gaarne vestigen wij de aandacht op het dezen zomer van 25 Juli tot 10 Augustus te Genève te houden „Oekumenisches Seminar“, waar o.m. de volgende „Vorlesungen“ zullen plaats hebben:

Prof. D. Martin Dibelius „Die kanonische Bedeutung des N. Testaments für die Kirche“ — Prof. D. v. d. Leeuw „Kirche und Sakrament“ — D. Peter Barth „Die Gemeinde Christi bei Calvin“ — D. Thurneysen „Gottes Wort und die Kirche“.

Verder zal nog door bekende theologen uit verschillende landen gesproken worden over „Kerk en zending“, „Kerk in de Lutherse, de Orthodoxe en de Anglicaanse theologie“, „Kerk en economische orde“, „Kerk en arbeidersbeweging“, „De autoriteit van kerk en staat“ enz.

Inlichtingen enz. 52 Rue des Pâquis, Genève.

II.

Van 12—15 September a.s. wordt op Woudschoten bij Zeist opnieuw een „Conferentie voor Practische Theologie“ gehouden, onder leiding van Prof. Dr S. F. H. J. Berkelbach v. d. Sprenkel.

De conferentie is bedoeld voor predikanten met hun vrouwen en voor a.s. predikanten (d.w.z. cand. in de theologie) en a.s. predikantsvrouwen.

Het programma wil zijn: een poging ambt en theologie te verbinden rond de vragen, die in de huidige theologische discussie en in de gemeente aan de orde zijn. Volledig program kan aangevraagd bij het Bureau der N.C.S.V., Woudschoten, Zeist, waar men zich ook voor deelname opgeve.

We noemen hier: de ochtenden worden besteed aan de exegese van de Tien Geboden, o.l.v. Dr K. H. Miskotte. Avondreferaten: *a.* De huidige stand van het vrouwenvraagstuk (Mevr. A. Tromp-de Jong), *b.* De Christelijke menschbeschouwing (Dr J. Koopmans, 's Heer Hendrikskinderen), *c.* De anthropologie der vrouw naar de Heilige Schrift (Dr A. J. Rasker).

Verder spreekt Dr Alfred de Quervain over: Das Gesetz und die Schöpfungsordnungen.

Mededeling van de uitgevers.

Gelijk vorige jaren worden linnen banden verkrijgbaar gesteld ter inbinding van de afgelopen jaargang. De prijs van de losse band met inhoudsopgave is / 0.75. Wenst U de jaargang meteen gebonden, dan zende U de nummers naar Van Gorcum & Comp. N.V. te Assen op; binnen enkele weken ontvangt U ze keurig tot een boek gebonden terug. De kosten hiervan zijn / 1.65 (inclusief de band). Ontbrekende nummers worden, voorzover nog in voorraad bijgeleverd à / 0.60 per exemplaar. Aangezien binnenkort de oplaag van de nieuwe band bepaald zal moeten worden, is het gewenst spoedig Uw opgave te verzenden; een bestelkaart is daartoe bij dit nummer ingesloten. Voor het inbinden van vorige jaargangen zijn nog enkele banden beschikbaar.

Actueel!

Het Evangeie in het Oosten

Christendom, Nationalisme en Communisme in Azië

door William Paton

Uit het Engelsch vertaald door E. van Boetzelaer
van Dubbeldam — van der Hoop van Slochteren.
Met een inleidend woord van Dr. H. Kraemer.

Paton's boek brengt ons op heldere en overzichtelijke wijze op de hoogte met de problemen, waarmede de jonge Kerken van het Oosten te worstelen hebben. Voor een belangrijk deel staan deze problemen in verband met de houding van de Staat tegenover het veldwinnend Christendom. Mr. William Paton is Secretaris van den Internationalen Zendingsraad en dan ook zeer goed thuis in de vraagstukken van de zending. Zijn boek splitst hij in twee afdeelingen. Het eerste deel geeft de ervaringen weer, die de schrijver op zijn reis door Japan, China, Britsch-Indië en het Nabije Oosten heeft opgedaan. In het tweede deel geeft hij enkele belangrijke principieele beschouwingen. Mr. Paton spreekt in dat deel over „Het Evangelie en de Nieuwe Tijd”, „Kerk, Gemeenschap en Staat”, „Leven en Getuigenis der Kerk” en over „Kerk en Maatschappij”.

Dr H. Kraemer, die het boek inleidt, schrijft: „Ik ken geen beter boek, dat het groote belang van de wereldzendings-conferentie voor oogen voert, dan dit boek van Mr. Paton. Het is echt een stuk contemporaine wereldgeschiedenis, waarvan ieder meelevend christen een vooral iedere theoloog behoort kennis te nemen.”

Prijs f 2.50 gebonden

Uitgegeven voor de Stichting „Adoremus” door
Bosch & Keuning N.V. te Baarn - Giro no. 20246

Alom in den boekhandel verkrijgbaar

Werken van

Dr H. F. Kohlbrugge

en Prof. Dr Ed. Böhl

zijn verkrijgbaar bij de „Vereeniging tot Uitgave van
Gereformeerde Geschriften” te

Amsterdam-C., Prinsengracht 164

Catalogus gratis op aanvraag

Jeannette G. Molsbergen

Wilhelminapark 1 - Telefoon 13312 - Utrecht

Solozang en spreekles

Spreekuur Donderdag van 11-half 1

Prof. Dr H. Dooyeweerd:

- **DE WIJSBEGEERTE DER WETS-
IDEE**
3 deelen Ing. f 12.75 — Geb. f 15.—

Prof. Dr D. H. Th. Vollenhoven:

- **DE NOODZAKELIJKHEID EENER
CHRISTELIJKE LOGICA** f 2.25
**HET CALVINISME EN DE REFOR-
MATIE VAN DE WIJSBEGEERTE**
Ing. f 6.20 — Geb. f 6.90

Prof. Dr D. Nauta:

- **SAMUEL MARESIUS**
Ing. f 10.25 — Geb. f 11.50
**DE NEDERLANDSCHE GEREFOR-
MEERDEN EN HET INDEPENDEN-
TISME IN DE 17e EEUW** f 1.—

Dr P. G. Kunst:

- **JOODSCHE INVLOEDEN BIJ
PAULUS** f 2.40

Dr H. J. Heering:

- **DE RELIGIEUZE TOEKOMST-
VERWACHTING**
In het bijzonder in de Amerikaanse
Theologie f 2.90

Prof. Dr H. Th. Obbink:

- **OP BIJBELSCHEN BODEM**
Egypte - Palestina - Syrië
2e druk Ing. f 4.90 — Geb. f 5.80
OVER HET BOEK JOB
Ing. f 1.— — Geb. f 1.50

Prof. Dr G. van der Leeuw:

- **HET GEBED DES HEEREN**
Ing. f 0.80 — Geb. f 1.20
Bij 12 ex. f 0.65 — f 1.05
- **INLEIDING TOT DE THEOLOGIE**
Ing. f 4.15 — Geb. f 4.90
- **DOGMATISCHE BRIEVEN**
Ing. f 1.90 — Geb. f 2.50

Dr A. H. Edelkoort:

- **NAHUM - HABAKUK - ZEFANJA**
Drie Profeten voor onzen tijd
Ing. f 2.60 — Geb. f 3.25

Dr E. Emmen:

- **DE CHRISTOLOGIE VAN CALVIJN**
f 2.90

Dr P. Hendrix:

- **RUSSISCH CHRISTENDOM**
Persoonlijke Herinneringen
Ing. f 3.25 — Geb. f 3.90

Vraagt Uw Boekhandelaar — Uitg. H. J. Paris/Amsterdam

„THEORIA” een reeks kleinere wijsgerige geschriften onder redactie van Dr D. Bartling, Prof. Dr J. C. Franken, Drs P. H. van der Gulden, Dr R. J. Kortmulder en Prof. Dr H. J. Pos.

(Redactie-adres: Amstelskade 179, Amsterdam-Z.).

Prijs 75 cent; voor intekenaren 60 cent.

I. PHILOSOPHISCHE PROPAEDEUSE, door Drs P. H. van der Gulden.

Het werkje van Drs van der Gulden is verschenen als eerste nummer van een reeks van kleine wijsgerige geschriften, die de titel *Theoria* voert. In enkele inleidende woorden omschrijft de redactie haar doel: zij zal theoretische beschouwingen brengen onder het licht van wijsgerige bestimting, zonder dat de actualiteit der te behandelen onderwerpen uit het oog wordt verloren. Het verschenen eerste nummer leidt deze nieuwe reeks op wel zeer gelukkige wijze in. (De Gids.)

II. DE ZIN DER WETENSCHAP, door Prof. Dr H. J. Pos.

De wetenschap heeft verschillende aspecten: als nuttige kennis; als kennis om haar zelf; als doel van den beoefenaar; als historisch proces. Nader wordt stilgestaan bij de wijsgerig-anthropologische zin der wetenschap en bij haar rol in de tegenwoordige samenleving.

III. DE BETEKENIS VAN DESCARTES' WIJSGEERIGE METHODE, Herdenkingsrede uitgesproken voor de Societas Spinozana, door Dr P. Sterkman.

In deze verhandeling wordt de betekenis van Descartes uiteengezet tegenover verleden en toekomst. Enerzijds is Descartes de ontdekker ener nieuwe methode tegenover de verouderde Scholastiek, anderzijds blijft hij bevangen in de ban van het rationalisme.

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN

BR
2
V6
v.9

THREE DAY
CIRCULATION



3 2400 00343 4762

THREE DAY

DATE DUE

DATE DUE			

GTU Library

2400 Ridge Road

Berkeley, CA 94709

For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall.

